

مستدر

کتاب سرمد بیان
تصنیف فاضل المحقق ملا عبد الرزاق
الاجی در بیان اصول خمسہ مشتمل بر یک مقدم
و پنج باب سبعی و اقسام میزراحمی
ملک الکتاب زینور طبع در



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد
 چنین گوید العبد المذنب عبد الرزاق الاصبی تجاور الله عنه که یکی از اجلای عظام و اعظم حجاب
 کرام را زود الله توفیقا و جعل له الخیر فی کل الامور فبقا که سمعت لخصما من نجد منش قدیمی
 شیوه اخلاص صمیمی بود و نظر بر نسخه گوهر مراد این درویش که در خزانه سیح پادشاه
 غیرت افتاده از جو صدقه فهمید یا نش که بکشت ایشان نوشته شده زیاده دید و
 دوست دید آنچه نسخه کرامی باب نهیمان است که از قولش خلعت اختلافات کرد
 و غبار شکوک و شبهات دیده بصیرت بر سر نه داد آن جلاد و میند و التماس نمود که در حق
 و نیزه رساله دیگر که مضبوط بمقدیمی اقرب و بقیعش اسرج بود و منحصرا باشد در مسائل ضروری
 اتفاقا دید که در حصول ایان کمتر از آن مجزی نبود و در هر سند بدلیلی که اقوی بود و درین
 شکل اول و یاقیاس استثنای که بر دین بدی الامتاجند واقع باشد نوشته شود و احاطه
 امر مطاعش را بسوشتن این نسخه که موسوع است نه به بیان شروع حق و دو بعد از
 تهیه مقدمه بود و مفتاح حول حمیه برنج باب مرتب شد مقلد هم در ذکر بعضی از
 احاطه امتاجه متشابه و غلبه در میان بیست شکل اقوی و قیاس استثنای بداند که چون در اجتهاد

بر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه و علمی که عبادات معلومه است و مقصود ما
 درین ساله نیست مگر بیان اعتقادات اعتقادات تقدیمات نظریه که حیثیت
 بدلیل پس لابد است اول آنست که ما نمیدانیم تعقیق نظر و دلیل پس که نیم علم که صحت
 حاصل از پیشی در زمین اگر صورت حکم شی باشد بر پیشی دیگر تعقیق باشد و الا تصور
 و در هر تعقیق لابد است از محکوم علیه و محکوم بر پس تعبیر از او بلفظ مرکب توان
 کرد و آنرا قضیه گویند و از تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز
 کنند لیکن در حکم مفرد باشد و تصور یا کلی بود و یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات
 کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد بود که جز بر یک موجود
 صادق تواند آمد چون معنی زید و ان موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس فرد معنی
 کلی باشد که بان ضم شود معنی دیگر که مجموع برزیده از یک موجود صادق نیاید یا
 بر موجودات کثیره کمتر از موجودات کلی صادق آید مثال اول زید نظر بانسان
 به مثال دوم معنی همان نظر بچو آن پس فرد گاه کلی باشد و گاه جزئی و آن معنی را که چون
 یکی ضم شود و ویرا جزئی گرداند شخص خوانند چون خصوصیت زید که بر معنی انسان
 ضم شده و او را زید گردانیده و آن فرد را باین جهت با شخص گویند پس جزئی شخص
 کلی باشد و معنی کلی با شخص جزئی نشود موجود تواند شد و هر معنی که شخص شود و موجود
 گردد آن معنی را بدون شخصی که با و ضم شده حقیقت شخص خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت
 افراد خود باشد انرا نوع حقیقی خوانند چون انسان مگر بعضی حقیقت افراد خود
 باشد و مخصوص حقیقت واحد باشد آنرا فصل قریب خوانند چون لطف نظر با فرد انسان
 و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت مشترک آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس
 خوانند چون حیوان نظر بانسان و فرس و بقرة و غیر ذلک و اگر بعضی حقیقت
 مشترک میان حقایق مختلفه باشد آنرا فصل بعید خوانند چون جنس که بعضی از معنی
 حیوان است نظر با فرد مختلفه حیوان و جنس نیز قریب بعید شود چون حیوان

بیان بیست و یکم شکل اول و قیاس استثنائی

۲

و جسم نامی نظر بر انسان و قتی شود در طرف بالا جنبی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و
انرا جنس عالی جنس الانجاس گویند چون جوهر نظر بر انسان و در طرف پایین جنبی که
پائین تر از او جنبی دیگر نباشد و انرا جنس سافل گویند و بالا و پایین در معانی بکثرت و قلت
افراد تحقق شود و هر جنس که در پایین جنس عالی و جنس سافل بود از امتواست و خوانند و
مجموع انجاس مترتبه بر جنس عالی را انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه که خواه مشترک میان افراد متفصله حقیقه
باشد و خواه متعلقه الخلق پس بر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و بر نوع اضافی
نوع حقیقی تواند بود و انواع اضافیه نیز در ترتیب تنبی شود از طرف بالا بنوعی که با
تر از او نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی
بود و بر سطر و از طرف پایین نوعی که پائین تر از او نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد
و انرا نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی تمام حقیقت افراد بود و بعضی حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد انرا عرضی گویند و در مقابل آن بر کلی را که تمام
یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود
و الا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بر افراد انسان و تخصیص اگر هر یک از
ظرفیش مفرد یا در حکم مفرد باشد عملیه بود و جمله اول یا موضوع و دویم را محمول
خوانند چون زید کاتب و الا انسان چون ناطق و اگر هر یک قضیه باشد شرطیه یا
متفصله اگر حکم با اتصال بین المجرمین باشد چون انکانت خمس طالعها فلانها موجود یا
منفصله اگر حکم بفصل بود چون العدد انا ان کون زوجا و اما ان کون فردا و هر
کدام موجب باشند اگر حکم با یجب محل اتصال و الفصل بود چون شما ایامی
ند کوره و سالبه باشد اگر حکم سلب آنها بود چون زید لیس کاتب و ایس نکانت
شمس طالعها فالدلیل موجود و لیس اما ان کون العدد زوجا او متفصلا قسا و یمن
او در تفصیل جز اول را مقدم و ثانی را تا می گویند و در تفصیل متعین نباشند بلکه کلی

بیان قیاس و استثنائی

۵

هر کدام تواند شد و موضوع قضیه حلیه اگر جزئی بود قضیه شخصیه بود و اگر کلی باشد پس
 اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود و جزئیه اگر بر بعضی افراد
 بود یا محله اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه طبیعت بود طبیعی
 باشد چون انسان نوع و در شرطیه نقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر نقادیر معین باشد
 شخصیه بود چون ان غنمی الیوم فاکر متک و اگر بر جمیع نقادیر باشد کلیه بود چون
 انما غنمی انک متک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئیه باشد چون قدیک ان اذ انبی
 اگر متک و اگر مطلق باشد مثل چون ان غنمی انک متک و مناقض اتفاق و قضیه
 باشد با هم در جمیع امور که در کیف و کم و در مناقض شخصیه اختلاف در کیف بر
 بود و در مطلقین مناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طریقی قضیه باشد با بقای کیف و
 صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود
 بنظر و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حار و نظری باشد اگر
 حصولش موقوف بنظر بود و بسی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح
 مجرد و نظر ترتیب صور حاصل است جهت حصول صورت غیر حاصل مثل نظر
 و تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان
 هر کسی را که حاصل باشد او را هر یک از آن دو صورت بدون صورت انسان
 و مثال نظر در تحصیل تصدیق تریب العالم تغییر مابین تغییر حادث تا حاصل شود
 العالم حادث برای کسی که هر یک از آنها بی او تصدیق حاصل باشد مراد او
 صورت ترتیب را در تحصیل تصور معروف و در تحصیل تصدیق محبت و دلیل گویند و چون
 تعبیر کرده شود اول با قول شایع و دوم با قیاس گویند و مقصود از تعبیر لفظی یا
 حصول کنه بود باتمیز تام پس معرفت باید که سابق بود و معرفت و سادگی
 در صدق و موجب مساواة یا فضل قریب بود یا غایب اگر فضل قریب باشد
 معرفت را حد گویند اگر با جنس قریب باشد تام و الا ناقص و اگر غایب باشد نسیم

بیان قیاس اقرانی و استثنائی

بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص عرض عام در تعریف واقع نشود چنانچه در افتا
 که داخل در دو نه در افتاد تمیز سخلاف اجناس بعیده و چون قیاس قویست و استدلال بر
 تصدیقات مترتبه که مؤدی شوند بتصدیق محمول و بر تصدیقی مدلول قضیه بر قیاس مترتبه
 باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه معتبر شود قضیه دیگر شود لازم از آن قضایا چنانکه
 مدلولش لازم بود از مدلول استان قضایا و خارج بود از آن قضایا چه مؤدی الیه خارج
 از مؤدی باشد لا محاله پس هر یک از آن قضایا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه را
 را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز گویند و قیاس اقرانی بود و استثنائی اقرانی آن
 بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه
 بالفعل در موجود بود و مقدمه مستقل نبود و گرنه مصادره بر مطلوب اول لازم
 آید بلکه جزء مقدمه بود و هر مقدمه که جزء و قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد
 که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه باشد و مقدمه دیگر حلیه بود مشتمل بر استثنائی پس
 مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی وی و بیان انقسام قیاس اقرانی و استثنائی آن
 است که هر گاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امریکه مستلزم می شود
 محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است
 باشد و آن وسط گاه بود که مفردی باشد که محمول یا موضوع تواند شد مرکب یا اصغرا
 و هر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای مستحق
 بصرفه که هیچ یک از مقدمات یا نقیض نتیجه نتواند بود بسبب شمال بر امر معایر و قیاسی
 از ترتیب آنها بصرفه اقرانی گویند و گاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول
 اصغرا و اکبر نتواند شد و چون مستلزم مطلوب است باید ملزم و هم مطلوب باشد
 یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی شود
 مطلوب لازم آید و چون ملازم است میان دو قضیه مستحق باشد عقد شرطیه تحقق
 شود که از وضع مقدمه او یا رفع تالی او اشتاج مطلوب ممکن بود پس از آن قضیه شرطیه

بیان قیاس اقرانی و استثنائی

با وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثناء آفاده آن کند قیاسی حاصل شود و منتج مطلوب
 و آنرا قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد
 لو كانت الشمس طالعتها نجوم فالنهار موجود مثال استثنائی
 که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه باضم لیکن النهار لیس بموجود نتیجه فاشمس لیسیت بطالع و
 قیاس استثنائی همین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش از وضع مقدم
 یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الاتحاج باشد چه استلزام وجود ملزوم موجود لازم
 و یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم باید بدیهی است لاحاله و همچنین است اگر
 شرطیه منفصل باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه وسطا انفصال
 باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست که در دو چیز یکی انکه انجا
 وضع ستلزم وضع و رفع ستلزم رفع بود و اینجا وضع ستلزم رفع است
 رفع ستلزم وضع دویم آنکه چون در ملازمست ملزوم برای ملزومیت و ملازم برای
 لازمیت مقصود است لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع آن یک
 لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون
 نسبت انفصال منفصلین یکسبت است لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر
 کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل پیدا واحد و اما ان یکون
 زواج و اما ان یکون فرد و لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد و لکنه فرد نتیجه فلیس بزواج
 و اما قیاس اقرانی بچار هیأت واقع شود که اشکال اربعه از ان منعقد کرد چه
 شکل عبارت از هیأت اقران اوسط باشد یا با اصغر و یا با اکبر بوضع یا
 سبیل و قضیه بهم رسیده از اقران با اصغر و اصغری و یا اکبر و اکبری پس اگر
 سبیل باشد در صغری و موضوع در اکبری شکل اول باشد و عکس وی رابع و محمول
 در دو تالی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم متغیر و کل متغیر حادث
 نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دوم کل عالم متغیر و لاشی من القدر متغیر نتیجه

بیان معنی وجود و عدم و مابین و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و متسلسل

فلاشینی من العالم بقدم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجہ فیض
الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجہ فیض الحيوان
ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرایط متعدد معتبر است همان چنانچه شکل اول بدیهی
و غیر آن نظری است اول بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلاً هر گاه فردی از افراد
متغیر حادث باشد و عالم با تسویه فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم
نیز حادث باشد و اما نظریت باقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون
درین رساله شرط کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان
شرایط آنها که طولی عظیم دارد اعراض نموده کو نیم شرط شکل اول در اشیا دو است
یکی ایجاب صغری و دوم کلیه گیری اما وجه اشتراط امر اول اینست که در مثال
مذکور مثلاً اگر صغری موجب نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سراسر است با صغر
نمی تواند کرد چه هر گاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سراسر است
حدوث بعالمی که یا فرض از افراد متغیر نیست و اما اشتراط امر دوم آن است که
در مثال مذکور اگر بر تغییری حادث نباشد تقدیریکه هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث
عالم چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی
باشد که حادث نیست **باب اول** در توحید و مراد از توحید اثبات ذات
واجب الوجود و تصفیه صفات کمال شمره از شریک و صفات نقص و زوال
و این معانی در چند فصل مبین شود **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و
ما بین و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و متسلسل و معنی وجود یافت شدن است
و یافت شدن چیزی را در اندیشه باشد وجود ذی بنی گویند و اگر در خارج
اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیزی یافت شده را مابین است و شئی خوانند
و مراد از مابین در مقابل وجود بغیر ازین نیست و چون معنی وجود در
معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شئی و باید دانست که این

معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت تواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیئی است نه یافت شدن شیئی بلکه یافت شدن معنی است که جز در اندیشه یافت نشود و هر گاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات باین معنی کیست چیز در ذهن تواند آمد که یافت شدن با او نباشد چه همین در آمدن در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری می بود بیک چیز تعریف او میسر میشد و حال آنکه واجب است در آمدن معرفت در ذهن پیش از معرفت اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوئیم علم نیست که یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باش علم نیست گوئیم علم بعلوم از اشقات نفس بهم میرسد و ممکن است از اشقات انفس معلوم شدن علم نیز و حال آنکه نظری آن است که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون این دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهین معنی است و این معنی در همه اشیا یکی است چه یافت شدن انسان مثلاً در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگر چه انسان غیر فرس باشد و این بجایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی وجود در همه و ظاهر بی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخواج اگر وجود در خارج مراد از ضروری و عدم متعلق باشد نظریات دی کرده با قطع نظر از همه وجود و وجود امور خارج از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد وجود و عدم متعلق نظریات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را متمنع الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و متمنع نیز نباشد ^{مفهوم} مفهوم را ^{مفهوم} ممکن الوجود گویند و از آنجا که همه ظاهر شده انحصار موجود خارجی در واجب ممکن و متمنع موجودی مطلق از موجود خارجی متمنع الوجود چون مفهوم است پس

در بیان معنی موجود بودن واجب الوجود بذات خود

موجود ذهنی است و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد که وی مفهوم شیئی
 با وجود مطلق **فصل دوم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود موجود
 بودن ممکن یعنی غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود در واجب همین است
 و در ممکن زائد بر ذات دهنی که وجود معنی یافت شدن است که مراد فاعل است
 بودن و این مفهوم امری است عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در این باشد
 و پس موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا با اعتبار انصاف باشد
 باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدأ اشتقاق لفظ موجود است و
 انصاف اشیا باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشند یعنی و سببی باین معنی که
 چون عقل نظریات آن شیئی کند بقضای دلیل و برهان حکم کند که این شیئی میباید که بذات
 خود و خارج اندیشه باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بودی آنکه این بود
 او را از غیر حاصل شده باشد و این شیئی لا محاله واجب الوجود باشد پس وجود
 الوجود بذات خود موجود باشد و گاه باشد که انصاف اشیا بمفهوم وجود باشد
 نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیئی کند با قطع نظر از
 غیر حکم تواند کرد بودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او بودن و نبودن هر دو
 مساوی است و محکما هم خودی خود حاصل نتواند شد بسبب تنوع ترجیح بلا
 مرجح و ذات آن شیئی نیز احدی را رجحان نتواند داد بسبب تنوع ترجیح بلا
 مرجح بلکه اگر بودنی آن شیئی را حاصل باشد باید که بسبب غیر باشد که تقاضای
 بودن آن شیئی کند پس عقل ما دام که غیر را با وضوح نگیرد و با او حکم نماید حکم تواند
 کرد بودن او و این حال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لا محاله موجود بغیر باشد
 بذات پس اشراخ عقل وجود را از شیئی و حکم کردن موجودیت و محتاج بود
 بنشانی و آن نشانی ذاتی باشد اگر شیئی واجب الوجود باشد یا قهملتی باشد
 اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود ما دام که اعتبار علتی نکند با معین نباشد که در حکم

بیان آنکه وجوب الوجود را مابستی بغیر از وجود نتواند بود

۱۱

بوجود شئی از راه برهان نمی یابیم معین چنانکه در حکم وجودش از راه برهان
 اشترع وجودات و حکم وجود او نتواند کرد پس معنی عین وجود در واجب آن است
 که ذات واجب بذات خود نباشد اعتبارا بر آنکه زائد باشد بر ذات منشأ اشترع و
 باشد معنی زیادی وجود در ممکن آن است که ذات ممکن بذات خود منشأ اشترع
 نباشد بلکه اعتبارا بر آنکه باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او و الا مفهوم
 وجود امری است ذهنی در جمیع اشیا لا محاله زائد باشد بر ذات اشیا خواه واجب
 باشد و خواه ممکن باشد که منشأ اشترع وجود را گویند و معنی اول را وجود عالم
 گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنا بر این تواند بود که مراد از وجود عین است
 واجب و زائد است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی
 و تقریر دلیل بر این که وجود بمعنی منشأ اشترع وجود عین است در واجب الوجود
 شکل اول آن است که گوئیم واجب الوجود مستثنی است در اشترع وجود از او
 خارج ذات خود و هر چه مستثنی است در اشترع وجود از او خارج ذات خود منشأ
 اشترع وجودش عین ذات اوست پس واجب الوجود را منشأ اشترع وجودش
 عین ذات او باشد و تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشأ اشترع وجود زائد است بر ذات
 ممکن بطریق شکل اول آن است که گوئیم ممکن محتاج است در اشترع وجود از او به
 زائد بر ذات او و هر چه محتاج است در اشترع وجود با مرز زائد بر ذات خود
 منشأ اشترع وجودش زائد است بر ذات او پس ممکن منشأ اشترع وجودش
 زائد است بر ذات او **فصل سیم** در بیان آنکه واجب الوجود را مابستی
 بغیر از وجود نتواند بود بیان آن است که ذاتی شئی خارجی که آنرا حقیقت
 خارجی گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرقی نبود میان ذهن و خارج و میان وجود
 ذهنی و وجود خارجی بلکه صورتی که مطابق باشد مرز ذات خارجی را در ذات
 در ذهن حاصل شود چنانکه مذکور است در سلسله وجود ذهنی و ضرورت

در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود

۱۲

مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون جهت با امری خارج از ذات آنرا
ما برت و گفته آن شیئی خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مرزات انسان را
و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری و صفتی خارج از ذات باشد آنرا
خارج آن شیئی خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک و کاتب مرزات انسان را
و بیشتر دانستی که وجود متزع از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری دیگر
پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاتها باشد مفهوم موجود باشد با
هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیئی یا امری دیگر که بمنزله شیئی
باشد چنانکه حقیقت وجود در واجب مقتضی آن است عینی حقیقت وجود مقتضی
آن است که واجب موجود باشد و بس شیئی موجود و الا شیئی را ند بودی بر وجود
این بنا فی عینیت بود بخلاف ممکن چه ممکن که موجود بر و محمول شود البته چیزی با
که وجود از خارج با و ضم شده باشد پس او شیئی موجود باشد نه موجود تنها و واجب
الوجود موجود تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل
شود بدون اعتبار امری دیگر پس گفته واجب باشد پس این که گفته اند واجب با
نیست یعنی مایهتی بغیر از وجود نیست و این که گفته اند که واجب متعلق تواند
شد یعنی حقیقت وی متعلق تواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه هر
ماهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد نیست که گفته واجب
بنحوی که موجود است در خارج و در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم هرگاه موجود با هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات
واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی آن است که از
ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه دهد که پس تالی
حق باشد و هو مطلوب فصل چهارم در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود
یکی از خواص واجب شش ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب

در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود

۱۳

تغییر و تواتر ترکیب غیر از واجب مایه ترکیب واجب انجیر سبب آنکه ترکیب مایه
و واجب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل با جز امر
و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود و اما ترکیب غیر از واجب سبب آنکه ترکیب
حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزای است بان دیگر و وجهیکه دور نشود چه اگر
اجزای همه بهم محتاج نباشند بالضرورت وجه مرکب حقیقی بهم نرسد اگر یک یک محتاج بان
دیگر نباشد کما فی الموضع بحسب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری
نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجمم لیکن جسم مخلج نیست بسواد
و این نیز ظاهر است چنانچه امثال اینها صفت موضوعات باشند مرکب
حقیقی و مرکب حقیقی مانند سیر باشد چه ماده سیر که قطع خش است بجهت نیکی
ماده سیر باشد محتاج است بهیات سیر و هیات باین که عرض است محتاج است
بقطع خش پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود ترکیب حقیقی لازم آید
احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب الوجود
که وجود در او بالقوه تواند بود چه مراد قوت عدم چیزی است از چیزی که در شان
انشی باشد وجود انجیر برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود
همین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضرورت عدم که منافی او است در
او نتواند بود و اینجاست لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث
لا محاله سبق باشد لغیر لازم آید که ناقص نتواند بود چه ناقص بالضرورت مستلزم
عدم است **فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان مستلزم دور و
استلزام بطولان ترجیح بلامرجح و ذکر قسام تعین و تاخیر بدانکه هر چه محتاج باشد
بشئی دیگر در وجود یا در مایه است محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول
و علت وجود اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد
بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر مقارن خور و اراده باشد غایت خوانند و

مستطرد و غایت نتواند بود مگر نظریاً علی مختار و گاه باشد که آنفاده وجود متوقف
 باشد بر وجود امری یا عدم امری یا وجود و عدم امری هر دو اول باشد شرط و دوم را
 رفع مانع و سیم را معدوم کند و علت ماهیت را ماده گویند اگر ماهیت
 بان بالقوه باشد چون قطع خشک پیش از ترکب نظر بر بر و اگر بالفعل باشد صورت
 محو اند چون هیأت نسبت بر بر و اگر شیئی محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد
 معنایی و هم چنین الی غیر الزمیه این تسلسل گویند پس مرتب بودن امور غیر متناهی باشد
 و اگر شیئی محتاج باشد بعلتی و آن علت محتاج باشد بعلولی و بواسطه آنرا دور ممتد
 گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمحل و اند پس دور توقف شیئی باشد بر چیزی که متوقف
 باشد بر همین شیئی و دور تسلسل هر دو ممکن باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب
 آنکه مستلزم است مرتقم شیئی بر نفس خود یا یک مرتبه اگر دور ممتد باشد و یا بر مرتبه
 اگر مضمحل باشد و تقدیم شیئی بر نفس خود بدین البطلان است و اما تسلسل بسبب
 آنکه مستلزم است مرود در سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشد و هر
 کدام از اجزای سلسله هم علت باشد و هم بخلاف معلول اخیر معلول است
 علت نیست پس در آن سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای
 وی معلول باشند و دوم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دوم را
 باشد بر سلسله اول و یکدیگر که آن معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم
 سلسله اول را بر سلسله دوم با این طریق که جزء اخیر سلسله اولی را با از ای جزء اخیر
 سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شود بجزء پانجم فرض بر جزئی از اجزاء سلسله
 اولی در برابر جزئی از سلسله دوم بنا بر ترتیبی که واقعت در میان اجزای
 هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی منتهی شود و الا لازم آید که در برابر جزئی
 از سلسله دوم جزئی از سلسله اولی نباشد و حال آنکه سلسله اولی کمتر
 بود بجزء واحد پس است و ای ناقص و زائد لازم آید و این بدین سبب است که

بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح

۱۵

پس واجب باشد منتفی شدن سلسله اولی و چون سلسله اولی منتفی شود
لازم آید تا هی سلسله دوم چه زیاده‌تری دوم بر اول نبود مگر یک جزء و زائد
بر مستثنای بقدر متناهی تنهایی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
تسلسل جائز باشد جزو متناهی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص
محال است نتیجه دیگر پس تسلسل منتقض است و هو المطلوب بدانکه از اقسام شش
منفرد معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و زمتنع چه وجود و عدم در واجب
و متنع چون هر دو مستند بذاتند پس مستند بغیر ذات نتواند بود چه اگر
ذات کافی نبود و هیچکدام ذاتی نباشند و اگر کافی بود پس استثنای بغیر
تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتین بالغیر نتواند بود اما ممکن چون
ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در حصول وجود
یا عدم برای وی از علتی درامی ذات و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان
ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز در بطلانی نیست و لابد است
از خصوصیتی مرعفت را با معلول خود از میان سایر ممکنات و الا اینجا
آن ممکن خاص بدون ممکنات دیگر با تساوی نسبت او به جمیع ممکنات
ترجیح بلا مرجح نخواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب بدیهی
است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل محنت را بطلانش
بدیهی است و کسی را خلائی نیز نیست و در فاعل محنت را بتوهم
آنکه اراده کافی باشد و محتاج به رجحی دیگر نباشد بسیاری
از مردم خلاف کرده اند تخصیص اشعری و اتیان شریک
آن نیز ظاهر البطلان است چه متفق علیه است پس بطلان
ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام است مرتب ترجیح بلا مرجح را و چون
بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس بر گاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد

یا مرجح دیگر یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستفاد گویند
و یا بنا بر آنکه جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت
تامه لا محاله واجب شود و وجود معلول و جائز باشد مختلف معلول و
الاترجیح بلامرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول در این وقت و ایجاد
کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احدی بر دیگری نخواهد بود و چون
مرجحی و مناسبت این مقام است ذکر شبهه که بعضی از
طلبه را گاه باشد و آنکه خاطر شود و دفع نمودن آن و آن چنان است
که گویند ترجیح بلامرجح یعنی بلا داعی مطلق محال است ولیکن ترجیح مساوی
یا مرجح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجح باشد از داعی دیگر یا مساوی
باشد و آن جائز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف
صورت دوم که مرجح است لیکن با مرجح است و فاعل و فاعل
تواند که باراده خود خست یا مرجح کند و تعلق اراده با حدشستین
بسبب مرجح ترجیح بلامرجح نباشد و گاه باشد تا میاید این شبهه
گویند بوقوع و آن چنان است که گویند ترجیح مرجح از اکثر
مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة
را مثلاً در اول وقت دانند و مع ذلک با اختیار آن کنند و مشغول به حاجت
شود و ازین قبیل باشد جمیع از کتاب محرمات و احتیاطات
و اجابت که از بسیاری مردم صادر شود با وجود علم تقبیح آن و
وجود باین و این جمله نیست مگر ترجیح مرجح و چون ترجیح
مرجح واقع باشد لا محاله جائز باشد چه وقوع موقوف است
بر جواز لا محاله و دفع شبهه آن است که گوئیم مرجحیت داعی هرگاه
فقط اراده فاعل باشد تعلق اراده با ضروری محال باشد و اگر مرجحیت

بیان امتناع و ورود تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح

در نفس الامر باشد نه نظر باراده فاعل پس خست یا فاعل مراد از ترجیح مرجح
 نباشد و از محل نزاع خارج باشد چه الا جماله خست بر جان و عدم رجحان نیست که نظر
 بفاعل باشد من حیث انّه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر و رای فاعل در دفع
 نماید نیز از آنچه در دفع شبهه گفته می شود معلوم است لیکن بجهت تمسکین او بام عاقبت
 در دفع شبهه و وقوع ترجیح مرجح گوئیم لکن آنست که مرجحیت تاخیر صلوٰه مثلاً و
 رجحانیت تقدیمش فاعل باشد من حیث یو فاعل بیانش آنست که در زمان
 مبادی فعل بسیار است چه همان مرکب القوی است و هر قوی در وی مبادی فعلی
 مثلاً قوت شهوة نهان مبادی افعال شهویه است و قوت غضب مبادی افعال
 عقلیه و قوت و حکم مبادی افعال و همیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث یو فاعل
 فاعل علیّه است و مرجحیت یو متوجه فاعل علیّه و علی هذا رجحان تقدیم صلوٰه و هم
 چنین مرجحیت تاخیرش در نظر نهان من حیث یو فاعل است نه من حیث متوجه
 و طالب لذت و همیه بلکه ازین حیثیت که طالب لذت و همیه است تاخیر صلوٰه
 و در نظرش رجحانیت و تقدیمش مرجح پس از این حیثیت که خست یا تاخیر
 صلوٰه و اشتغال بمباحات و مکروهات نمود اختیار را حج نمود نه مرجح و هم
 چنین مرکب محرّات و مآرک واجبات چون ارتعاب و ترکش من حیث یو فاعل
 للشهوه و اللذّه الوهمیه است خست یا را مراد حج کرده اگر چه آن امر در نظر عقل و ی
 مرجح بوده باشد و شاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک اند بر غیبی جالب و طریقی مآرب
 شده اند و جایش نیست که خست بر جان و مساویست که در نظر فاعل من حیث یو
 فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات بغیثین و طریقین در نظر اکل
 و مساکت در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات در
 نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند
 مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود

شروع متعین باشد چنانکه معلوم است بالبدیهه و چون تخلف معلول از علت تا مبدی
 شد پس علت تا مبدی بر معلول مقدم بحسب زمان تواند بود بلکه تقدمش با لذات خود
 بود و از آن تقدم بالعلیه نیز گویند و معنی تقدم بالعلیه اینست که متاخر موجود نتواند شد
 مگر آنکه مقدم موجود بوده باشد و هنوز اعمی در مرتبه وجود مقدم متاخر موجود نشده
 باشد اگر چه در زمان وجود مقدم متاخر نیز باید که موجود باشد و این تقدم در جمیع
 شئ و حکم عقل تقدم بدون آنکه در خارج هنگامی باشد مثل تقدم حرکت بر حرکت
 منقح چه در دو در یک زمان با هم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا بد حرکت
 حرکت منقح بوجود نیاید و هرگاه حرکت منقح بوجود آید حرکت بد بوجود
 آمده باشد مثلاً تواند گفت که چون بد حرکت کرد و منقح حرکت کرد و نتواند
 گفت که چون منقح حرکت کرد بد حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که مقدم باشد
 بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر با ششین فاعل غیر مستقیم شرایطه نظر معلول
 و ماده مثل قطع خشب نظر معلول مرکب مثل سر را تا علت ناقصه را از جهت منقح
 الیه بودن تقدم می دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و از آن تقدم بالطبع گویند
 و معنی تقدم بالطبع اینست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود باشد
 و تواند بود که مقدم موجود باشد هنوز اعمی در زمان وجود مقدم متاخر موجود باشد
 و در تقدم زمانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدم نیست که مقدم باشد
 تقدم یا متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی
 نبینا و علی سلام و در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه تقدم
 و متاخر در آن دو تقدم با هم جمع شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سواى وجه
 گفته یکی تقدم بالشرع چون تقدم فاضل بر فضول و دو مقدم بالرتبه چون
 تقدم صدر مجلس بر جف نعال و چون تقدم عام بر خاص در زمین و درین
 بر دو وجه نیز تقدم و متاخر در دو وجه جمع شود پس تقدمی که تقدم باشد متاخر

جمع تواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و ممکن
 تقدم اجزای زمان چون تقدم وی بر امر در زمان تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی
 را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک برود و در عدم اجتماع در وجود مطلق
 تقدم را بر پیشش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق است که صدق این
 برود و قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش این معنی را اجزای زمان بالذات
 و بیواسطه باشد و در زمانیات بالعرض بواسطه فصل ششم در معنی حدوث
 و قدم و بیان حدوث ممکنات باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود
 بعدم مطلق و قدم عدم سبقیت بعدم مطلق وجود است و قدیم اعنی موجود غیر
 مسبوق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث اند و مسبوق
 بعدم مطلق و دلیل بر این نیست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود
 خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد
 موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق نیست که بر جمیع تقادیر موجود
 باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد
 معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد
 لا محاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم با قطع نظر از غیر چه اگر قطع نظر از
 غیر معدوم نمی بود قبول وجود از غیر توبستی نمود و الا تحصیل حاصل لازم آمدی
 پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه
 ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن موجود
 مسبوق بعدم نبود می قابل وجود از غیر نبود می لیکن قابل وجود است از
 غیر لا محاله نتیجه دید که پس ممکن مسبوق است بعدم لا محاله و چون مسبوق باشد
 بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و
 چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب

۲۰ در سبب احتیاج ممکن بعلت نفی الویه ذاتیه

بیمایس را تراعی نیست در اینکه حدوث بعضی سببوقیت وجود نیست بعد مطلقا
اما تراعی در نیست که عدم سابق بر وجود عالم تقدّمش بر وجود او چه قسم از تمام
تقدّم است که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدّم بالذات است که قسم
سادس از تمام تقدّمش دانند یعنی چون تقدّم اجزای زمان است بعضی بر بعضی
و حکما چون تقدّم اجزای زمان را نیز تقدّم زمانی دانند و تقدّم زمانی را مطلقا
مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدّم عدم عالم بر وجودش از باب تقدّم
زمانی باشد که تقدّم زمانی با جمیع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم
و جمیع در وجود که منشأش خیر قائل الذات بودن است مخصوص است بزمان حرا
و مستلزم نیست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی اطلاق
است و از حکما صریحا منقول نیست که تقدّم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم
از تمام تقدّم است و این که در افواه مشهور است که حکما تقدّم عالم بر وجود
تقدّم ذاتی دانند غلط است چه تقدّم ذاتی تیرد حکما تقدّم بالعلیه است و آن
تقدّم علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود
عالم باشد بلکه ایشان چون نفی تقدّم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را
زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایمان عدم تقدّم بر وجود را عدم ذاتی دانند
زمانی نه اینکه تقدّمش را تقدّم ذاتی دانند و این بدامن ذاک و انچه از کلام
شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود نیست که تقدّم عدم بر وجود از قسم تقدّم بالطبع باشد
که تقدّم محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن بوقوف علیه وجود
غیری است چه اگر ممکن معدوم باشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر
چنانکه دانسته شد **فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلت نفی الویه
ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از
محققین متکلمین بر آنند که امکان سبب است در احتیاج ممکن بعلت ذاکه متکلمین بر آنند

در سبب شیان ممکن بعلت و نفی الوتیه ذاتیه

۲۱

که سبب حدوث است نه امکان و جمعی از متکلمین بر آنند که سبب مجموع امکان است یا
حدوث و بعضی دیگر بر آنند که امکان است بشرط حدوث و حق ندیبس اول است
چه ممکن نیست که وجود و عدم بر دو بذات و بی مساوی باشد پس لامحال در رجحان
احد بآخر محتاج باشد به مرجح و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این
جستنیاج مرجحی حاصل است ممکن را بحد فرض فعلیت وجود یا عدم خواه حادث
باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را در این معنی مدخلیتی تواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شرطیت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر حدوث را در حاجت ممکن مرجح دخل بودی هر آنکه ممکن غیر حادث بقدر وجود
یا عدم محتاج به مرجح نبودی لیکن ممکن بحد فرض وجود یا عدم محتاجست به مرجح
نتیجه و بدیهه پس حدوث را در حاجت ممکن مرجح دخل نباشد و در این موضع
سوالی کند که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی به مرجح که نسبت وجود
عدم بذات ممکن علی ایضاً بودی و این لازم نیست چه ممکن است که هیچگاه احد از
وجود و عدم ضروری بودی نبود نه آنکه هر دو نظر بوری مساوی باشند پس تواند
بود که وجود مثلاً اولی باشد نظر بذات ممکن بی آنکه بحد ضرورت رسد و بحد
اولویت وجود موجود شود بدون حاجت فعلی چیست و بی چون مقصود است
ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و جوابش آنست که گوئیم ممکن بحد اولویت وجود
نمی تواند شد خواه اولویت ناشی از ذات نباشد و خواه از غیر باین معنی که
ممکن که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش واجب شود موجود شود و آنکه
اگر چه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویت ناشی از علت و دلایش نیست
گوئیم اگر ممکن بحد اولویت موجود تواند شد عدش با وجود اولویت وجود و اگر
جائز الوقوع نباشد بلکه متعین الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروضه
و حجب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم که این که عدم جائز الوقوع

نباشد و اگر عدم جائز الوقوع باشد پس با وجود جو از عدم واقع شدن و خود
محقق باشد بر جمیع غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود و برین تقدیر موجود شدن و
فقدانش هر دو مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب ذات ممکن
مانده شود و تردد پیدا از عدم و عدم در ممکن که اولی است وجودش واقع شده
پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویت دیگر فرض کنی و بجم چنین الی غیر
النهاییه بنا بر این که اولویت امر اعتباریست و متسلل را اعتباریات جائز گویند
ممکن با جمیع اولویات غیر تنافیست و وقوع عدمش جائز است یا نه اگر جائز نیست
اولویات وجوب باشد و اگر جائز است ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دیگر
بطریق قیاس استثنائی است که اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی بر آنیه
و وقوع عدمش جائز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید یا چون ممکن است نه وجه
و وقوع عدمش جائز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست
و چون ثابت شد که جائز نیست موجود شدن ممکن مجرد اولویت خواندناشی از
ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش
بعقلی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که اشئی مالم یوجب لم یوجد و چون
دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکان است نه حدوث و امکان لازم
ماهیت ممکن است و موجود شدن ممکن امکان از ماهیت است و منفک نشود چه ممکن
موجود را نیز بیلا حظه کنی وجود و عدم هر دو نظریات و یکی باشد پس ممکن بجم
در ابتداهی وجود و محاسبه بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه
وجود و مبدء و فواید از علت جزو فائض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس در هر دم که وجود بر او مرد گسند باید که از علت فائض شود پس ممکن
همیشه مستغرق باشد در حدث چه وجوداً و فائضاً و شایسته از علت فائض
در مصلح و وجودی که سبب بقا وجود و کما باشد بر سبب اتصال حدوث نکون

اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده
پس فی الحقیقت وجود در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدأ حقیقی وجود اگر
کلیت نفس افاضه وجود نکند عالم مابین معدوم مطلق شود و انفس ناقیل
شعر محض التعانی زنده داری آفرینش را اگر نازی کند از هم فرویزند که بها
و جماعتی که حدوث را علت حاجت و اندک ممکن یا در بقا محتاج بعلت ندانند
و از روی جبل و نادانی گویند لوجاز علی الوجوب العدم لما ضرعه موجود العالم
و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در قف محتاج بعلت بودی بر آئینه مردن مردنا و
کوزه که مثلا بسبب انعدام خانه و کوزه بودی و جواش آمنت که بنا و کوزه که
و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت
فاعل وجود خانه و کوزه و سایر جهام صنایع نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی
اند که آن حرکات علیّه معده فیضان وجود و صورت است از او مایه تصور و الوجود
بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر این جماعت
مفسده عظیم لازم آید که هیچ چیز منقطع نشود و آن چنان است که لازم آید
که ایشان اثبات وجوب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر تواند که سلسله
عللی منتهی شود بمکفی قدیم و او را بنا برین که حادث نیست علتی نبود پس سلسله
لازم بنیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر با هست چنین ممکن
راضی شوند تخریه که خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی کنند
و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است
فصل هشتم در اثبات واجب الوجود بر بان قاطع بر این مطلب که اعظم
مطالب و اتم مقاصد است بسیار است و با وجود کثرت تنوع است در این
که دو قسم باطلال و دو متسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و اما از طریق بر بان
که اقوی و اتم و واضح بر این طریق باشد که گفته ام تقریر بر بان بطریق اول

آن هست که گوئیم ممکن نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد هست از علتی
 موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است به علتی دیگر
 و این علتی دیگر اگر ممکن اول باشد یا ممکنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت
 وجود کن دیگری باشد دو لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد به علتی
 پس اگر مرتبه از مراتب علتیت برگردد و یکی از مراتب سابقه و دو لازم آید هر چه
 مرتبه سابقه علت علت است لا محاله و مقدم بر مقدم مقدم و پیشتر
 دانستی که هر چند واسطه درد در پیشتر باشد معنده درد در پیشتر خواهد بود و اگر در
 هیچ مرتبه از مراتب علتیت رجوع نکند مراتب سابقه بلکه قری کند الی آخر انما تیه و
 انما انتقی فی سلسله لازم آید و محالیت دور و متناهی هر دو سابقا محال می شود
 پس واجب است منتفی شدن سلسله علتیت موجود و یک ممکن نباشد و محتاج علت
 نبود موجودی که ممکن نباشد و محتاج علت نبود منحصراست در واجب الوجود چه
 دانستی که موجود منحصراست در واجب و ممکن پس بر گاه ممکن نباشد لا محاله و واجب
 خواهد بود پس واجب شود وجود واجب الوجود و نسبت آنکه ضرورت است وجود ممکن
 الوجود و تقریر این بر بیان بطریق قیاس استثنائی است که گوئیم هر گاه ممکن
 الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور و متناهی لابد است که واجب الوجود
 موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
 و ببار قی دیگر اگر واجب الوجود بنا بر بطلان دور و متناهی ممکن الوجود
 موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
 تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هر گاه دور و متناهی باطل باشد واجب الوجود
 موجود باشد اما دور و متناهی باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود
 است ببار قی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور یا
 متناهی حکما هم جائز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق

شکل اول از قیاس اقزانی مرکب از مقدمات کونیم هرگاه ممکن بود باشد سلسله
 عللش متناهی باشد لا محاله بتسلسل و برگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد وجوب
 الوجود موجود باشد لا محاله الدور نتیجه و بد که هرگاه ممکن بود باشد واجب
 موجود باشد و بیارنی دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعینت و یا سلسله عللش متناهی
 باشد و غیر راجع در علتیت لا محاله الدور و بتسلسل و برگاه سلسله علل متناهی باشد
 و غیر راجع در علتیت وجوب الوجود موجود باشد نتیجه و بد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعینت
 وجوب الوجود موجود باشد و همیو المطلوب با تقریر بر بیان بطریق دوم اعنی
 طریق غیر موقوف بظلال دور و تسلسل آن است که کونیم اگر واجب الوجود وجود
 نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه
 مجموع ممکنات موجود بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی ملحقه
 خواهند بود یا باین معنی که صورتی یا بیاتی و بالجملة جهت وحدت حقیقیه قائم مقام
 باشد در خارج با و مانند بیت دسریه یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد
 حقیقی علیحد غیر کل واحد خواهد بود یا باین معنی که بر مجموع مرجع جهت وحدت
 حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشره واحد و عسک واحد و خلف واحد
 پس اگر مجموع ممکنات موجود علیحد باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه و با
 بنا بر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد موجود بود لا محاله محتاج
 باشد بعینت و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات و نتواند بود پس
 علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او چون سخن در علت مستقله است
 چه مراد علتیت نیست که وجود ممکن با و واجب شود قائم بود تواند شد و آن
 نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت
 مستقله مجموع لا با برست که علت هر یک از اجزاء باشد و لازم آید که آن یکی از اجزاء که
 علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود نتواند

که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکن نیست چه خارج از ممکنات
 موجودی تواند بود مگر واجب و معروض عدم و واجب است و اگر مجموع ممکنات
 من حیث المجموع موجود واحد علیحدّه بحسب خارج نباشد علت علیحدّه نظیراً بلکه باشد
 در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهی که هر یک علت است مرد و دیگر را الی
 غیر النهایه و محتاج نبود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجود نیست اعتباری نیست
 مگر تحقق نفس احاد غیر متناهی که متحقق است هر یک تحقق دیگری و این مجموع بمعنی
 نفس احاد اعمی معروض بیات اجتماعی بدون نفس بیات اگر چه در خارج موجود است
 علیحدّه اما موجود واحد علیحدّه نیست چرا که جهت و حدش که بیات اجتماعی است
 امریست اعتباری تحقق در دهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس احاد که معروض
 این امر ذهنی است پس نفس احاد موجود باشد در خارج بود دیگر وجود هر یک از
 احاد است و عین وجودات احاد و این و جملاً محاله موجودی است علیحدّه غیر وجود
 هر یک از احاد و اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و خارج نیست بعلی غیر
 از علل احاد و علل احاد متحقق است با احاد چه معروض نیست که هر یک از احاد علت
 دیگری باشد و این وجود اعمی وجود مجموع احاد که مرکب از وجودات احاد است اگر
 چه ازین حیثیت که عین وجودات احاد است محتاج بعلی غیر از احاد نیست اما بجهت
 اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاجت بعلی غیر از احاد چه نفس احاد علت
 و جو باین وجود تواند شد چه وجود هر یک از احاد اگر چه واجب است بوجود
 علت خود و متعین است عدش با وجود علت خود اما مجموع احاد متعین نیست عدش
 و واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از احاد اگر چه ممکن است و هر مگر جائز
 الحدم تا چون علشش که یکی دیگر از احاد است فرضاً موجود است پس عدم آن ممکن
 متعین است بخلاف عدم همه احاد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از احادش ممکن باشد
 جائز است و عدم یکی از این سلسله تنها متعین و عدم مجموع ممکنات این چنین نیست

اعنی عدم سلسله نیست که هر یک از آنها درش ممکن است پس جائز باشد و چون عدم مجموع
 ممکن است جائز باشد وجودش لا محاله واجب نباشد و دانستی که وجود ممکن واجب
 نشود و موجود نتواند شد و هیچکس از آنها در این سلسله علت و وجوب وجود این سلسله
 نتواند شد و چون وجود این سلسله عین وجود است احاد است پس اگر احدی
 از سلسله علت شد و وجوب جمیع وجودات آن احاد این سلسله باشد علت و وجوب
 وجود خود نیز باشد و هر چه علت و وجوب وجود خود باشد واجب الوجود لذاته باشد
 نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت و وجوب وجود خود باشد چه مجموع
 سلسله نیست که عین احاد و وجودش نیست که عین وجودات احاد و هر یک از احاد
 ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد علت و وجوب وجود خود نتواند باشد اگر
 گویند چرا نتواند بود که علت و وجوب وجود سلسله مجموع احاد ماعدا می معلول اخیر باشد و این
 مجموع احاد چون غیر مجموع احاد با سلسله است پس محال احاد با سلسله معلول
 اخیر بخلاف ماعدا پس مجموع سلسله علت و وجوب نفس خود نشده باشد بلکه خبر سلسله
 علت مجموع سلسله باشد و چون این خبر را مورد تعدیه اند و هر یک علت و وجوب
 دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب لذاته باشد چه واجب گوئیم که چون این
 شده و هر ممکن خود معلول است پس عدم هر یک که چه با فرض وجود دیگر نیز ممکن است
 لیکن عدم همه با هم جائز نیست و هر گاه عدم همه با هم جائز باشد عدم معلول اخیر نیز با هم
 پس جائز خواهد بود و چون عدم جمیع احاد سلسله با سلسله با هم باشد و در سلسله با هم
 تواند شد پس علت و وجوب وجود سلسله خود می باید خارج از سلسله و موجود خارج
 از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود را که واجب الوجود نباشد
 هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس مستثنای فی کونیم اگر واجب الوجود موجود
 نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن الوجود هست نتیجه دیگر پس واجب الوجود
 موجود است

را شریک نتواند بودند و ما بهیت و نه در وجوب وجود اما در ما بهیت بسبب انکاش رکت در
 ما بهیت یا مجازش باشد یا محال چه ما بهیت شریک که اگر تمام حقیقت برود بود مشارکین
 متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت برود بود متجانسین چه بعضی حقیقت شریک یا جلیس باشد
 و یا فصل بعد و فصل التمس بملزم جنس بود پس بهر تقدیر مشارکین در بعض حقیقت ما بهیت
 متجانسین باشند پس اگر وجوب الوجود را مشارکی بود در ما بهیت و اما ما بهیت شریک که
 بعضی از حقیقت برود بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس
 باشد لا محاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت مشترکست میان هر دو
 پس لا محاله در حقیقت بر فردی جزئی دیگر باید که مشترکست بنود بلکه محقق بآن فرد بود
 و هست یا فردین را از یکدیگر لا محاله بآن خبر باشد و مراد از فصل نیست مگر خبر
 محقق بخیر پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و فصل و ترکیب
 مطلقا و واجب الوجود محال است بسبب آنکه مرکب باشد با جزاء جز غیر کل است
 بالبدیه و حتماً تغییر منافی وجوب وجود هست پناجمه دانسته شد و اگر ما بهیت
 مشترکست بین الواجبین تمام حقیقت برود بود چنین ما بهیت را ما بهیت قویچه گویند
 پس هر یک از الواجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که محتاج است لا محاله از وجوب
 آن دیگر بواجب مضاعف و محتاج بغير در وجوب واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم
 شد که متحقق واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت
 اوست و اما اینکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه در
 شد که وجود در واجب عین حقیقت او نیست پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت
 وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکست میان دو چیز یا جنسی باشد یا یکی
 و بهر تقدیر ترکیب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این بر بیان بطریق
 قیاس استثنائی نیست که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی بر آنکه مرکب
 بودی لکن مرکب نیست پس او را شریکی نیست و بهر مطلوب و لابد است در نفی

از ذکر شبهه این که در دفع نمودن آن و آن چنان است که کسی که بد معنی غیبت وجود
 در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب نشأ انتزاع وجود بود بدون حاجت
 بامری زائد از ذات نه آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد
 پس نه باین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ما بهیت باشد که هر یک نفس
 ذات خود نشأ انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم مترشح از نفس حقیقت پر دو
 و تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واجد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه
 بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نباید این بود و تقریر شبهه و
 قوم چون در مسئله غیبت وجود واجب همین گفتار کرده اند که وجود در خارج عین
 حقیقتش باشد بالمعنی المذكور و دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده و با چون
 بتوفیق الله تعالی و فقه ما تفضل شده ایم که غیبت وجود در واجب الوجود نیست که
 وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذكور و ما بهیت واجب عین مفهوم
 وجود مترشح باشد در نفس یعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما ایست
 آسان شده و تقریر ایشان است که گوئیم چون ما بهیت واجب عین مفهوم وجود
 در نفس پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد مترشح شود از دو حقیقت مختلفه تمام
 ما بهیت لازم آید که ما بهیت واحد تمام ما بهیت دو حقیقت مختلفه تمام ما بهیت
 باشد و این بدیهی البطلان است و الحمد لله علی فضل **فصل** در صفات
 واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز
 دلالت بر آن کرده است اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سبب و اضافه
 غیر نیست اگر چه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت و اراده
 و مشیت و اختیار و سمیع و بصیر و جیات و کلام اما معنی قدرت توانا نیست بر کار
 اشیا بروفق علم و اراده و لازم این معنی است آنکه اگر نخواهد بکنند پس اگر چیزی را
 نخواهد بکنند و یا بخواهد بکنند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بر

فصل و ترک است هر دو نظر با مساوی باشد و ما خواهش بکلیت نیست و در محال نماید
 قدرت واجب تعالی تمام است یعنی شامل جمیع ممکنات است به سبب آنکه اگر جائز باشد
 نباشد ممکن نباشد و اگر جائز الوقوع باشد موقوف بر مرجع باشد و جمیع مرجعات متعی
 شود و واجب الوجود پس همه ممکنات مقدور است باشد اگر کسی گوید که وقوع ممکنات
 بر مرجع و مرجع لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجع فاعل
 بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر با حراق مثلاً واجب
 گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود مختار است بر مرجع که البته محال نیستی شود
 و واجب الوجود پس معلول است مقدور و واجب الوجود نباشد باین معنی که واجب
 الوجود اگر خواهد مثلاً نار را بسوزاند و اگر نخواهد مثلاً آتش را نکند و اگر
 بفعل نیاید پس حراق که معلول است نیست مقدور و واجب الوجود نباشد و اما بگوید
 از علم او را که جمیع اشیا است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه
 ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعل یا مفسده فعل
 که سبب آن خواهش فعل یا ترک بهر سبب و اما مشیت خواهش است بفعل یا ترک که
 سبب آن علم بمصلحت یا مفسده بهر سبب و اما خستیا بر گردیدن فعل است بر ترک
 یا ترک بر فعل سبب خلق خواهش با جود یا جوده واجب تعالی این بر سه صفت اعتنی را
 مشیت و خستیا را از هم متمایز نباشد زیرا او غنی مطلق است و قادر مطلق و
 فعل و ترک اشیا مربوط است به او و هر مصلحت و مفسده که راجع شود به مخلوق است پس باین
 که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت مخصوص با وقت بود البته مختار
 فعل یا خستیا را و خستیا را فعل کند و جود و معارض و تنازع در شان وی متعذر نباشد
 و ترک در آخر وی را تواند بود و آنچه که گفته شد خلاف ما است که گاه باشد علم بمصلحت
 و خستیا داشته باشیم و خواهش آن نباشد و گاه باشد خواهش آن نباشد و خستیا
 نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا مفسده مختار شود و خواهش یا خستیا را

هر سه و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر علیست متعلق بمسئله
 و مبهمات بلکه بجهت جزویات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسبب و بصیر یافته بنا بر آنست
 که چون سمع و بصر لطیف ترین حواس است نسبت بطریق مجاز و احباب الوجود و است
 بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز رو نیست و اما مراد از حیات حقیقی که مصحح تصانیف
 موجود باشد بعلم و قدرت مثلاً جسم یا جوهر صحت تصانیف بعلم و قدرت نیست
 جماد یا هو جاد و نبات یا هو نبات لیکن حیوان یا هو حیوان صحیح است تصانیف بعلم
 و قدرت پس حقیقی را که در حیوان نشأ صحت تصانیف مذکور است حیوان خوانند و اما
 مراد از کلام قدسیت متعلق با ایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود
 باشد القامی آن معانی بسوی مخاطب بذات نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام
 عبارت از آن است چه الفاظ و حروف صوتیست قائم به او نه معانی الفاظ که قائم
 باشند آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشند بنفس کسی که تلک
 تواند کرد و لا محاله او را تکلم توان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلاً کلام
 خداست لیکن نه کلامیکه یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات
 واجب است بمعنی تکلم و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است
 بمعنی تکلم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است آن است که الفاظ مذکوره بالبناء
 حادث اند بهم بالنوع و هم یا شخص یا بالنوع در وقت نزول یا یا شخص در وقت
 تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول
 کو نیم کلام بمعنی الفاظ حادث است و بی هیچ حادث صفت خدا نتواند بود و نتیجه
 که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را دانستی
 بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آن است که هیچ شک نیست
 که ثبوت این صفات کمال است برای موجود یا هو موجود و مقابله است آن نقص
 است برای وجود یا هو موجود چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلاً کمال و شرف نیست

نظر سبیل و جل نقص است نظر بعلم و جم چنین قدرت کمال است نسبت بمجز و اراده و
 احتیاج نسبت باضطرار و سماع و بصیر و حیات نسبت بقا بلاشک و کلام
 نسبت نفی و شک نسبت در صحت انصاف موجود با هو موجود باین کمالات
 باین معنی که حیثیت موجودیت منافی انصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد
 که موجود لا با هو موجود بل با هو موجود و خصوصیت زائده علی الموجودیه قابل انصاف
 باین کمالات نباشد باین معنی که موجود متخصّص شده باشد طبیعی و صورتی که منافی
 قبول علم و قدرت و سایر کمالات بود لیکن این طبیعت و صورت لامحاله زائده باشد
 بر موجودیت پس بر موجودی که در او هیچ حیثیتی و چندی نباشد بغیر از موجودیت
 لامحاله در او امری منافی انصاف کمال نخواهد بود و واجب الوجود موجود است
 با هو موجود بدون خصوصیتی زائده بر موجودیت چه دانستی که حقیقت عین وجود است
 و ماهیت غیر وجود متغی است از او پس هیچ خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه
 خصوصیتها فرع ماهیت زائده بر وجود است که در واجب متغی است پس در
 واجب امری که منافی انصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و بیشتر دانستی که
 بر چه ممکن باشد انصاف واجب الوجود با و واجب است انصاف واجب
 با و لازم آید که در واجب الوجود چندی بالقوه باشد و آن محال است پس واجب الوجود
 متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول کوئیم واجب الوجود موجود است
 با هو موجود و هر چه موجود است با هو موجود صحیح است انصاف و بکمالات وجود
 نتیجه بد که پس واجب الوجود صحیح است انصاف و بکمالات وجود و بعد از آن
 کوئیم کمالات مذکوره صحیح است انصاف واجب الوجود با و هر چه صحیح است
 واجب الوجود با و ثابت است بالفعل برای نتیجه بد که پس کمالات مذکوره ثابت
 بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات کمال
 در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفات است توانی دانستی که

ذات واجب در اقصای باین صفات واقع است بر اکل اتحاق اقصای شئی
بصفت اینچنانکه واقع است بر اکل انحاء اقصای شئی بوجود و نحو اکل در اقصای
آن است که ذات در اقصای باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائد
بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات باین معنی که اثری که در
غیر واجب تعالی مترتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مترتب شود آن
در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی یا پس صفات خود
عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات او است و تقریر دلیل برین مطلب
قیاس استثنائی آن است که گوئیم هرگاه حقیقت صفت کمال باشد نظر بر یادنی
صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشد و هو مطلوب و ایضا از طریق
توان دانست که علم واجب تعالی بایشیا عین حضوریت بسبب آنکه علم حضوری عینی
حاضر بودن اشیای متفرق ذات خود ندارد واجب تعالی اکل است بالبدیه از علم حضور
یعنی معلوم بودن اشیاء واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیای ذات واجب
تعالی برین طریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکل باشد از علم حصولی باید
که علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکل است بالبدیه نتیجه بدیهی
علم واجب حضوری است و هو مطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از آنکه دانستیم
قبل از اینجا و لازم نیست که علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است جزو علم تفصیلی
قبل از آنکه یاد برد و وجه تصور است یکی بوصول حصول اشیاء ذات واجب تعالی
و یاد ذات معلول اول و دوم بحضور ذات اشیاء قبل از آنکه دانستیم که بعد از آنکه
بنابر آنکه قبل و بعد از این نظر بر واجب تعالی یکسان نیست باشد تفصیح این برداشت
یعنی حصول صور ذات واجب تعالی و حضور ذات قبل از آنکه دانستیم که
است و مادر گوهر مراد و سایر کتب هلمیه خود تفصیح هر دو وجه کرده ایم و در مخفی
و اثر کلا است کرده و اگر آنرا مناسبت باین رسالت نیست و وجه مناسبت نیست

اعتقاد بچگونگی علم حجب تعالی بعد از احقا و باصل علم و اذعان باین که جمیع اشیا کلیه
جزئیة مجزیه و ماده بعد از ایجاد معلوم واجب الوجود است بخو یک لاتی بکمال او
باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر پیرایان سابق در ثبات صفات کمال
و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب بکونی کند کافی است اعتقاد بعلم تفصیلی حضور
بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی است با تفصیلی
حضور می بعد از ایجاد گفتیش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد بیان گفتیش
آن است که مراد از علم اجمالی علیست بسبب که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود
بعینه علم باشد کثیر باشد پس پیش از تحلیل نیز صادق است که اشیا کثیره معلوم
است و توضیح این مطلب بشالی کنیم و گوئیم کسیکه عالم سی از علوم مدو و زائل
علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم جمیع مسائل جزئیة
نحو او را حاصل باشد بجهتی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیة نحو آن عالم
بقین دانند که علم بچو آب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب
با آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه
جزئی او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین چه اب جزئی و
ببر مسائل جزئیة در اصطلاح علماء علم نحو عبارت است از آن ملکه و آن ملکه علمی
است اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئی پس تواند بود که علم نحو را صورتی است
مسئله جزئیة بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل
نحو باین مضمی که هر مسئله جزئیة و الا چگونه قادر بر جواب آن مسئله می بود و نسبت
ملکه بآن مسائل جزئیة نسبت علت است باشد معجلات چنانکه وجود خارجی محولات
علت حاصل شود و وجود ذمینی مسائل جزئیة از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه
علت ذمینی کسی را حاصل باشد آن ذمینی نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس
واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسبب که عین ذاتی است

و آن علم است بذات خود یعنی که ذات او علت جمیع اشیا است بحسب وجود
 خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه جمیع اشیا است بحسب وجود علمی
 پس برگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد علم جمیع اشیا
 نیز حاصل باشد پس بذات او علت جمیع اشیا است و علم بعین مستلزم
 علم معلول بلکه عین علم معلول است اگر کسی اقراض کند که علم بذات خود داریم و علت
 فعل خودیم و حال آنکه علم فعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را
 حاصل نیست پس چگونه علم بعین مستلزم علم معلول یا عین علم معلول باشد چون
 گوئیم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی از خارج بهم رسد
 و هم چنین اسباب و آلات خارجی دست بهم نهد صد و فصل از ما ممکن گردد
 سخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و داعی بر فعل که
 علم مصلحت است عین ذات او است و متغایر از خارج و متغایر است از حاجت به
 اسباب و آلات خارجی و هم یکی صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه
 مثل الوجوب لیس بوجوب و لا بعرض و لا بحسب و لا قانما باده و لا بکل و لا امکان و لا زام
 و لا بذی صور و شکل و لا بمتحرک و لا باکن و امثال ذالک و از ارجح شود بیشتر
 و وجب الوجود از هر چه لائق بحال ادبنا شده و منافی باشد با وجب الوجود بود
 و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقتضی حاجت
 و نقص است که مستلزم امکان است و امکان منافی و وجب و اما اضافیه مانند لغت
 و رزقیت و قومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین
 ذات نتواند بود و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از قول سلبیه اضافیه باشد
 و حال آنکه سلب عدم است و اضافه وجود غیر متقل متخارج و ذات واجب عین وجود
 و غیر متخارج و آنچه در این مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر بحث رویت است
 تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور است هر قایلند بوجوب از رویت باستیجالی در روز

و مراد از قیاس فعل آنکه فاعل آن مسبب آن مستحق مذمت و تنذیم گردد و مراد از مخرج
تقییم و هم چنین از مذمت و تنذیم اعم است از این که از جانب خداست یا باشد
و یا از جانب عقل پس مراد از عقلی بودن حسن قیاس آن است که عقل تواند داشت
محدودیت نفس الامری و مذمومت نفس الامری بعضی از افعال را اگر چه شروع بر
وارد شده باشد و یا تواند داشت جهت ورود شرع بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح فعلی
اگر شرع وارد شده باشد و ندانست عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و
محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند یعنی بودن حسن و قبح مطلقا چه گاه بعضی از وجود
حسن و قبح بالاستقلال است یا باشد بعضی دیگر که موقوف است بورود شرع نیز معلوم است
تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند داشت که فعل فحاشی که امر شرعی بآن وارد
شده البته حسن است و نفس الامر که اگر قبح بودی و یا خالی از جهات حسن قبح هر دو
بودی بر این قیاس بودی از حکیم طلب آن فعل و هم چنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شد
تواند داشت که مذمومت در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی
بودن حسن قیاس آن است که عقل از رسد به او را که حسن قیاس و نه ادراک جهات حسن
قیاس در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود و نه بعد از آن و گاه باشد که گویند مراد
از عقلی بودن احتمال فعل است بر جهت محض و جهت مقبض خواه عقل آن جهت
را تواند داشت و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت باشد بلکه حسن
قیاس در افعال مجرد امر و نهی شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع امر یا نهی
وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت نهی از آن وارد شدی و فعلی را که نهی
از آن وارد شد تواند بود که در همان وقت امر بآن وارد شدی بنا بر عقلی بودن محال
تعاکس مذکور و هر گاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر
شود بحسب تغییر در صفت و مفید پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر
بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله استیضا که حق مذموم

اول است چه حسن یعنی از فعال خودی است مانند عدل و صدق و هم چنین قیاس بعضی
مانند علم و کذب و عقل درین هر دو حکم متحد قیاسیت بشرع و لهذا استفاد در این
احکام اهل ملل و غیر اهل این ملل و این مذہب در غایت ظهور است قیاسیت و در اشکال
عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذہب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و
فجیع بر معنی طلاق میشود اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت
غرض که صحت گویند و مخالفت غرض که مقصد گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است
تا غیر محل نزاع است یوم حسن قیاس در احکام است که بمعنی استحقاق و ثواب و استحقاق عقاب
و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلم است و جویش آن است که صفت کمال و صفت
نقص و هم چنین موافقت غرض و مخالفت غرض هر گاه از صفات فعل اعتباری باشند
راجع شوند بموئیت و معدومیت و مدح و ذم هر گاه اعم باشد از اینکه ناشی از
جانب خدا تعالی باشد یا از جانب عقل و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب عقاب
افروزی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود با استحقاق مدح و ذم و هر گاه
معدومیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید معدومیت و مذمومیت عمدی
نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است چه هر چه مذموم باشد یا مدح عقلی
در نفس الامر مسبب آنکه هر چه فعل ضرورت یا بنظر صحیح حکم بان کند اگر موافق نفس الامر
نباشد ارتقاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است پس مدح و مذموم
عقل مدح و مذموم باشد در نفس الامر و مدح و مذموم در نفس الامر مدح و
مذموم باشد عند الله و الا لازم آید جمل و جب تعالی باقی نفس الامر و الا لازم آید
صدور فعل از وجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق
اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن و اعظم قیاس را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس
مبدلی است و اتفاق را و آن بنا بر صحت عامه میسرده عامه شمرده اند پس دعوی
ضرورت که معتبر است در یقین است که ماده برهاند در آن ممنوع نباشد و اتفاق

جمهور علما و عقلا دلالت بر آن نکند و جوازش آن است که ضروری بودن حکمین نیز باین
 و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور برتر است که انکار آن بحکامه محض است و قابل
 جواب نیست فائش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد
 از عقل نظری با عانت عقل عملی که مزاوول اعمال و مباشر افعال است صادر گردد
 و ضروری آن نیست که موقوف به چیزی نباشد بلکه آن است که موقوف بنظر که در
 این امر معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارۃ و الشمس
 صغیرۃ با عانت جواس منافی ضروری بودنش نیست کذا لکن احتیاج احکام مذکوره
 با عانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و اما عدل حکما قضایای مذکوره را از جمله مقولات
 عامه غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت عامه و منفی عامه که در قبول عموم الناس مدخل
 دارند و اعتبار مصلحت و منفی در احکام مذکوره منافی ضرورت نباشد و چه تواند بود
 که قضیه واحده از جهتی داخل یقین است باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقوله
 را در میان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام بختی بلی در این صورت که مصلحت
 و منفی عامه در قضایای مذکوره داخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در آن
 بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست و جوازش آن است که لیکن معلوم است
 که قبول عموم مر آن قضایا مانع از جهت مصلحت و منفی است بسبب ضروری بودن
 است چه هر کس رجوع کنند بخود دانند که باطلی نظر از اعتبار مصلحت و منفی عامه با حکام
 مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارضه مصالح و مفاسد نباشند
 و یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر
 ضرورت نکند ضروری متصور نشود چه حکم بضرورت تیرد ما نحن فیهِ ضروری است
 ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر آنها اتفاق عقلا مجرد تنبیه پیش نیست و باین
 التوسیع اگر ترویج نشد نایب نیست که مسئله نیست در غایت اهتمام و مضمی است
 بر این مسئله نبوت نبوت و اکثر سائل کلام و کلام اصحاب و پیغمبر قاصر است

از بوع کذا مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید دانست که احکام
عقلی بحسب حسن و قبح برخی نوعست سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام
قبح اما اقسام حسن و وجوب هست و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت است
و کراهت و بیان این تقسیم آن است که هر فعلی که مذمت و تادم بر نفسش مترتب
نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر نفسش مدح مترتب
شود مندوب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود قبح گویند پس اگر
ذم بر نفسش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که عصاره عقل این
احکام را احکام شرعی نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنهاست آنکه موجود آنها باشد
چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعی در تخصیص دهند با حکامیکه محتاج بشد
شرع باشد **فصل در نفی شر و روقبایح از واجب تعالی** چون معلوم
شد که عقل حاکم است در حسن و قبح خیال باید دانست که هر فعلی که حکم عقل بر قبح
و می متنع است صدور وی از واجب الوجود مسبب آنکه وجب الوجود غنی مطلوب است
و عالم بجهات قبح و با وجود خدا و علم بقبح صدور قبح بلا مرجع خواهد بود و ترجیح بلا مرجع
محالست و فیاض فعل متبوع از عالم تبعی میا با عدم حاجت بان قبح است عقلا
پس تجویز صدور فعل قبح از واجب تعالی مستلزم تجویز ذم واجب باشد
عقلا و حال آنکه متنع است ذم و وجب عقلا با تمعنی که عقل بالضرورة جائز نمیداند
ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شر و من حیث آنهاست
از واجب محال باشد و تقریر دلیل اول بقیاس اشتقاقی آنکه اگر صدور
قبح از واجب جائز بودی ترجیح بلا مرجع جائز بودی لیکن ترجیح بلا مرجع جائز نیست
نتیجه و باید که پس صدور قبح از واجب جائز نیست و تقریر دلیل دوم بقیاس
استثنائی اگر صدور قبح از واجب جائز بودی لیکن ذم واجب متنع است
عقلا نتیجه و باید که پس صدور قبح از واجب متنع است عقلا و هم چنین کافه شر و من

قبیح است عقلا پس متنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معصی
 باشد تقدیب بر آن قبیح باشد عقلا و قبیح از اوصاف و صفات است پس تقدیب کفار
 فجار از او واقع نتواند شد و چون تقدیب واقع نتواند شد و عید که خبر دادن است
 بعد در تقدیب در روز قیامت کذب باشد و کذب از محال محال آنکه عید از
 واقع شده پس محال باشد کفر و معاصی از واجب الوجود تقریر این دلیل قیاس استثنائی
 اگر خلق کفر و معاصی از واجب الوجود جائز بودی و عید بر آن جائز نبودی لیکن عید جبار
 بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی جائز نباشد و چه چنین اراده قبیح نیز قبیح
 است بالضرورة پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح است پس جائز نیست که خدا یتعالی
 اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر دارد
 طاعت کرده از عاصی مغلوبیت خدا یتعالی لازم نیاید چه خدا یتعالی ایمان از کافر و طاعت
 از عاصی با اراده کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و تخم که اگر بطریق جبر و تخم خواستی
 و واقع نشدی مغلوبیت لازم آمدی و تخم و جبر محال است چنانکه باید فصل اول
 در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدلیل افعال اختیاریه عباد و شبهه مذنب است جبر
 و تفویض و امر بین الامرین جبر مذنب شرعی و تفویض مذنب معتزله و امر بین الامرین
 مذنب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گویند بنده را در فعل خود هیچ اقتیاری نیست
 بلکه فعل عید واقع است بخلق خدای اراده و می تواند مسا طت اراده عید و گوید اراده عید
 متعارف فعل است بی آنکه مدخلی داشته باشد در فعل و این معنی را احنی متعارفست
 اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرقی میان فعل اختیاریه و منظر ارکا
 چون حرکت مرتعش بجز در متعارفست اراده در اول و عدم متعارفست در ثانی کنند و
 ظاهراست که این معنی را احنی متعارفست اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بجز خلق خدا یتعالی
 اراده را جبر محض است و وحی الشرا هم کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور و اندوخته
 ایند پس نیست ظاهر است و الا تخلف چنانچه بودی و ثواب و عقاب باطل

شدی بلکه تعاقب متع بودی چه ایجا فعل در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل
 قبح است و ایضا بالفروه معلوم مدخلیت اراده ماضی فعل باین معنی اگر خواهم که نیم بخوابم
 خود و اگر نخواهم نیم بعدم خواهش خود و این ضرورت است که هیچ شبهه از خود دفع
 نتوان کرد و مستقر که گویند بنده مستقل است در ایجا فعل بدون مدخلیت اراده و ا
 در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود
 علی سبیل الاستقلال هر چه خواهد کند و هر چه نخواهد کند بدون آنکه خواهش اراده و
 در حدوث مستند بامر می خارج از وی باشد و این یعنی تفویض محض است یعنی خدا
 تعالی اراده فعل را بنده موقوف گردانیده و با و انکاشته و این مذمب نیز باطل است
 چه خدا اعز است از آنکه از ذرات موجود تواند شد بدون استناد باراده و
 لیکن بطلان این مذمب نظری است و دلایش آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح
 بلا ترجیح و محتمل با وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است مر وجود فعل از علت
 موجب و آن علت اگر ذات جسد باشد بی احتیاج بالقوام امر که حادث شود در وقت
 فعل لازم است تسامع مختلف فعل معین از بنده ما و اعم وجود و اسباب و لاحق و این
 خلاف واقع است و اگر ذات جسد و علت فعل محتاج باشد بسجود و شامری
 خارج از ذات پس عید مستقل در ایجا و فعل نباشد و این خلاف است پس تفویض و
 استقلال عید با حال باشد و چون جبر و تفویض بر دو باطل شد پس حق امر بین الامرین
 هست چنانکه در احادیث آمده ظاهرین دارد شده و بیان اجمالش آنست که خواجه
 نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده جسد علت قریبه فعل است
 و اراده حق علت بعیده و می اشعری نظر را مقصود بر علت بعیده گردانیده و مستقری
 نظر را علت قریبه بر همانوده قابل تفویض گشته و حق آن است که وقوع فعل مستقیم
 مجموع ارادین چنانکه عالم اهل بیت گفته لاجبر و القدر بین الامرین و الامرین بر این
 تفصیل است آنکه ثابت شد احتیاج ضرر بسجود و شامری نه بر ذوات و نه بر

امر اراده فاعلیست و حدوث اراده مستند است بمجموع حوادثیکه مستند باراده
 حق تعالی بوجوب آنها سلسله جمیع حوادث الی الواجب تعالی و درین موضع شبهه
 عظیم است و آن چنان است که هرگاه وجوب اراده فعل مستند باشد بامریکه نه معلول
 عید باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاب
 فعل عید بواسطه اراده که عید در مستقل نیست چه هر دو صورت فعل مختلفند و آن
 که در عیده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آن است که این معنی ایجاب است
 و ایجاب هرگاه با اختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد چه درین
 صورت صادق است که بنده خوشت و کردنجویش خود از اینکه خواهش او از او با عید
 امری دیگر واجب شود بفعل عید ضروری در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار
 ایجاب نیست که نه با اختیار فاعل باشد بلکه باطبع باشد چون ایجاب نارضا احرار را
 و یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه مذکور شد
 و اما جبر آن است که فعل بی خواهش اراده عید موجود شود یعنی اراده عید را مدخلیتی در
 فعل نباشد چنانکه اشعری بان قائلست چه درین صورت صادق نیست که بنده خود
 و کردنجویش خود یا لا اقل بنده خوشت و دیگری کرد بعلب خویش بنده و این معنی لا
 محاله منافی کردن خواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است پس از وجوب است
 اراده موجب فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار
 نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باین شبهه که یکی بخلقیت اراده است و دیگری
 بدون مدخلیت اراده اما درین معنی فرق نشد که فعل مدبر و وجوب است اضطرار نیست
 معنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نرد وجود واجب فعل واجب شود که باراده خود
 شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود و جواب گوئیم لایست که در صورت اولی فعل اضطرار
 چه اضطراری آن است که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است
 اضطرار اولی چون بدخلیت اراده است اضطرار معنی نیست که در صورت

اولی قادر بر ترک باشد چه معنی قدرت آن است که فاعل اگر نخواهد کند و اگر نخواهد نیکند و
 صورت اولی چنین است که اگر شیخو است و اراده نمیداشت نیکو و گزینش است باشد که
 اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل غیر مقتدر و یا باشد بلکه
 مقتدریت فعل معتبر است و پس اگر گویند فرق صلیت که واجب تالی در دست نبوده
 ایجاد کند که نزد وجود آن خبر برنده فعل واجب شود جواب گوئیم که فرق از زمین تا آسمان
 چه در صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود باراده خود کرده
 و باید دانست که قوت وقوع این شهر در دلها بسبب قوت تدبیر است چه مفهوم نمی توان
 نیکند که نشأ اعتراض اول است بر مردم شبهه است اینست باید تامل کرد که نمیتواند نیکند که
 بسبب بلحاظ ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیشود اند معیار
 وی باشد غیر نمیشود نیکند که بسبب زیادتی خواهش بند و باشد مکرر در این را بشناس اینیکه
 کسیر بلحاظ سازد و فعل کسی دیگر را بنا بر عداوت قوت غضبی مثلاً بجزکت در آید و نهایت
 شتاقی داشتن او شود و برتره که تواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این هر دو کس صفت
 که نمیتوانند که یکشند آنگاه بنا بر الهای دیگری را و را و یکی بنا بر غلبه خود هوش خود
 که کشتن را پس نیکست فعل هرین هر دو معنی کن و بین که تفاوت بقدر تفاوت میان
 زمین و آسمان است یا نه و ایضا بر مردم شبهه است مفهوم واجب شدن فعل نزد
 وجودی که نشأ اعتراض دوم است چه این مفهوم و احتمال دارد یکی آنکه شی علت
 فاعلی و وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شی علت معده وجوب یا شرط وجوب باشد و
 فاعلیت وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن با عدا و شرط مگر یا بشرطی وی و مراد
 معنی دوم است چه در این صورت داعی علت معده انبغاث خواهش است نفس
 فاعل و خواهش از نفس فاعل منبغث شود لا محاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده
 خود فاعل و وجوب فعل خود باشد با عدا داعی که مستند است بواسطه کثیره بواجب
 الوجود پس چون علت معده که داعی نباشد مستند است بواجب الوجود فعل منبغث

بخواهش یا بخواهش

بنده نیست و چون علت فاعلیت فعل و وجوب هر دو عیناً است لازم نیاید که فعل
مخلوق خدا باشد پس چه لازم نیاید و تعلوین هم نباشد و این است معنی امر بین الامرین
اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت و وجوب فعل است مخلوق خداست پس
فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوئیم هر که فعل بنده را باین معنی
مخلوق خدا دانند قائل بجهنمیت بلکه قول بحیران است که فعل را بواسطه بنده مخلوق
خدا دانند اگر گویند که این معنی اگر چه جهنمیت اما شریک است در مقدره با جبریه خلق
ذات عاصی مثلاً که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قیاس مثل خلق عصیان
است در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوتی جواب گوئیم وقتی مثل او باشد
که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای مصلحتی باشد
و مقدره عصیان از او بالعرض لازم آید هر گاه نبی قبی لازم نیاید چنانکه در مسئله شریک است
بلکه وضع شبهه جبر باین غایت تا باین غایت بنظر نرسیده کان داریم که بعد از این
اذکیار از این شبهه وقتی در خاطر انشاء الله العزیز و المحمّد علی فضله فصلک چه حاصل
در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر و در عالم کون فضا
و این شر و در لامحاله ممکنه واجب و ممکن بالابد است از علّتی و جمیع علل ممکنات
منتفی است بواجب الوجود پس لابد است آنها سلسله علل شر و نیز بواجب الوجود
و حال آنکه ثابت شد اتّباع صدور شر از واجب الوجود بنا بر قوت این شبهه است
که تنوید قائل شده اند بوجوه الیه و ایجاب الوجود یکی فاعل خیر که نزدانش گویند و دیگر
فاعل شر که او بر من نام نهند و جواب این شبهه منع وجود شرّی است که من جمیع امور
شر باشد و یا شرّش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود شرّی است
که خیرش غالب باشد بر شرّش و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شرّ مطلق
یا غالب الشرّیه باشد و سخن فی دأ المنع بمنزلة بلکه هر چه گفته شد بود چون نیکش
یا خضر رود لامحاله خیرش غالب باشد و در ماده چند باشد لابد است از ایجاب خیر

در دفع شبهه شری و بیان قضا و قدر

شرش قلیل باشد و غیرش غالب باشد آن ترک وجود انحراف کثیر لاجل شر القلیل کثیر
و اگر غالب اقل القیحمین بر گاه از هر دو گونه نباشد قیحم نیست مطلقاً و تحقیق آنکه وجود شرش
قلیل بود اگر بالذات باشد لا محاله محالست اما هر گاه بالفرض باشد و به جهت غیر شر
بود محال نیست و جمیع مواد می که مفسده است شرست لا محاله ازین باب است پس
لازم شود قول تعدد الهمین نه لازم آید استثناء شرور بالذات بواجب الوجود
اما قضا و قدر آن نیز غشاً اشکالی شده بیان آن است که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل
و قسست و احادیث مستفیضه با معنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خداوند
تعالی و قدری از جمله حوادث اشغال عباد است پس هر گاه بقضا و حکم خدا تعالی و تقدیر
خلق وی باشد بنده را اختیار وی در آن نباشد و جوابش آن است که قضا و قدر بمعنی
دارنده یکی بمعنی خلق کافی قول تعالی فقطضهن سموات ای فقطضهن و قوله تعالی
وقدرهنها اقواتها ای خلقهما و این معنی در جمیع حوادث متواتر اند و چه بدلیل ثابت
شده که افعال عباد مخلوق خدا نیست و دوم بمعنی ایجاب و الزام کافی قوله تعالی و
ضمی بآیات آن لا تقبل و الا یا آیه ای اوجب و قوله و قدرنا بیدکم الموت ای الزمنا
و این معنی نیز عام متواتر بود بلکه مخصوص واجبات است و پس سیم بمعنی اعلام و تبیین بقوله
تعالی و قضینا الیهی اسرائیل فی الکتاب للنفسد فی الارض و قوله الا امرات
قد و ما من الظالمین ای اعلمنا بذلك و کتبنا فی اللوح المحفوظ و این معنی صحیح است
در جمیع حوادث حاصل این معنی علم و لجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه و جزیه
چنانکه مذرب حکماست در قضا و قدر چه قضا نرد حکما عبارت است از علم تعالی کلی
و قدر عبارت از علم تفصیلی جزئی و بنا برین اشکال از طریق علم و او آید چه هر گاه علم
واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس غافران واقع شوند پس اگر از کافران
کفر و استه و از عامی عصیان حال آنکه علمش ازلی است خلاف کفر و عصیان موجود
نموندند و لاجل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نموندند مقدور و غیر متواتر

بود و مجبور بکفر و خصمان خواهند بود و جوابش آن است که علم تابع معلوم است نه معلوم
 تابع علم چه صورت نیست مطابق معلوم پس معلوم هر کجاست که باشد علم تابع و مطابق می
 باشد پس چون کافر مثلاً در لایزال اختیار کفر میکرد خدای تعالی چنانچه است که اگر در حد
 ذات خود بخوبی میبود که اختیار ایمان میکرد پیر آینه منویش میداد است پس علم واجب
 تعالی موجب کفر را که فیه و ایمان در منویش نبوده باشد و چنین در همه اشیا **فصل**
 پنجم در بیان حکمت خدا تعالی بدانکه افعال خدا تعالی را غرض بودی پیر آینه نیست
 بودی و صد و رحمت متغی است از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است
 اگر غرضی بودی که داعی بر فعل باشد صد و فضل از او ترجیح بلا مرجع بودی و این محال
 و ایضا صد و رحمت از عالم قیج است محققا و صد و بر قیج از او محال چنان که گذشت پس
 افعال خدا تعالی معلول است باغراض و چون محال است رجوع غرض بودی بسبب
 آنکه غرضی مطلق است پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که رجوع
 نمیشود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس
 باغراض الوهیه است از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آن است که
 راجع شود بغیر پس خدا تعالی حکیم است در افعال چه حکیم آن است که فعل بی مصلحتی حکمتی
 نکند و لغو و عبث از او صادر شود و اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند لغوی باشد راجع شود بغیر
 لیکن ایصال نفع بغیر لغوی باشد برای وی و لا اقل اولی باشد نظری برای او از عرش و الا نظر
 برای هیچ رجحان نباشد و ترجیح بلا مرجع لازم آید و پیر گاه اولی باشد ایصال نفع
 بغیر برای وی پس باین ایصال نفع بغیر کانسبب الوهیتی باشد برای خود پس مشکل باشد
 بفعل خود و حال آنکه استکمال وی محال است چه هر تکل ناقص باشد در حد ذات خود و
 نقص بر او نیست چنانکه گذشت جواب گویند که لا سلم ایصال نفع اگر اولی
 نظری نباشد ترجیح بلا مرجع لازم نیست که اولویت باشد نظر فاعل بلکه مرجع ایصال
 نفع بغیر ذات و پس متبادر است از آنکه است و ذاتی است مقتضی ایصال نفع

بلی اگر فعل او نفع بغیر نیست صدور فعل از توجیه بلامرجه میبود و چه ذات او مقتضی
فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است که نفع بغیر داشته باشد پس اگر تا غرض تا نفع
نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس
چنین فعلی از چه این بلامرجه خواهد بود و این محال است تا هرگاه فعل نافع غیر باشد صدور
بلامرجه نخواهد بود چه مرجعش ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس بی
غرض و غایت در فعل واجب ذات واجب است چه غایت آن است که داعی بر فعل
باشد بر فعل و چیز دیگر داعی و جهت بر فعل ذات او است که مقتضی ایصال نفع بغیر
پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت مفاعله الیه متحد باشند و این
گفتم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که فعل
الهی مثل است بر وجهی که اگر بخواهیم در فعل ما یباید چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالی
مستل است بر چیز دیگر اگر بخواهیم در فعل ما یباید چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالی
برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب و موجب کمالی برای و حی
پس در حقیقت غرض نیست بلکه تشبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر تشبیه و مجاز
باشد این بود دفع شبهه و اشاعره متمسک شده اند بشبه مذکوره نفعی غرض از فعل
الهی کرده اند و از یکس یانه سیده که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب
از کتاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر فاعل باشد مرجع فعل
تواند شد و این بکاره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر فاعل
مساد می باشند تا ایصال نظر فاعل راجع نشود صادر شوند و او لویت
هرگاه نظر فاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجع احد المتساویین بالنظر الی الفاعل
تواند شد حکما متمسک باین شبهه نفعی قصد اند واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند
واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لا محاله متعلق به
شود که افعالی باشد نظر فاعل میسر فعلی تواند بود که اولی باشد نظر موجب الیه

والا است کمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از
 قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق است
 و استدلال ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقصد
 پس مراد ایشان نیز این است که مقصود بالذات دعایت در فعل الهی نیست
 اوست نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر آن مانند افعال نفع بخیر یا افعال
 بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق
 متعلق باجد الثنا و مین باشد و مرضی لازم نیست که نظر بر راضی راجح باشد بلکه
 رجحان مرضی در نفس الامر بهجت صدور کافی است و مرجح نظر بعد و لازم نیست
 که اولویت داشته باشد نظریا عمل چه مقتضای ذات مرجح کافی است و باطل نیست
 بالرجحان است که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقتضای
 فاعلیت بالطبع آن است که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل ازین حیثیت
 که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد اگر چنانچه ازین حیثیت
 که ذات مقتضی ذاتی است که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر حکمت و مصلحت تواند
 بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از انجبت که مقتضای طبایع مشتمل بر حکمت
 و مصلحت نتواند بود چه طبایع را شعوری محکم و مصالح نیست اما از این جهت که
 طبایع مقتضای ذات واجب الوجود اند که مقتضای افعال محکم است تا محکم مشتمل
 است بر حکم و مصالح **فصل ششم در بیان حسن تکلیف** بدانکه تکلیف در لغت
 بمعنی بر شقت داشتن است و در عرف شریع عبارت از دعوی الهی است و عبارت
 با امر شاقه دعوی مشتمل بر وعد و وعید و مراد از وعد و وعید دادن است ثواب
 در آخرت و وعید عبارت از بیم دادن است از عتاب در آخرت و مراد از نواز
 نفع رسانیدن است از دعوی تعظیم و مراد از عتاب ضرر رسانیدن است و نیز
 ایا نیست و چون این معانی دانستنی بدانکه عطف کرده اند قایلین بحسن تکلیف

در آنکه حسن تکلیف عقلیت بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص آن است که عقل متقل
 باشد در ادراک جهات حسن و قبح و شکی نیست که کشف شرع و عقلی بمعنی مذکور است
 اعم بود از این که محتاج به کشف شرع باشد یا نه پس هر چه محتاج به کشف شرع باشد شرع
 بمعنی مقابل عقلی بمعنی اعم باشد و عقلی بمعنی اخص نباشد و هر چه عقلی به کشف شرع نباشد
 عقلی بمعنی اخص باشد پس آنکه متفقند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلف اند
 و این که عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم
 عقلی بوجوب و اجابت عقلیه و حرمت مخطورات عقلیه چه حکم عقلی دعوتی است الهی که
 حامل آن عقل است چنانکه شرع دعوتی است الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اعاظم
 کفیه اند عقل شرعی است از داخل و شرع عقلی است از خارج و دوم تکلیف شرعی
 مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات شرعیه و شاک نیست در عقلیت حسن
 تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف شرعی است یعنی عقل میباید حسن تکلیفات شرعیه
 را بیاند و حق آن است که عقل بیاید حسن تکلیفات را بنظر نه بضرورت و دلیل هر کس که
 آن است که نفس ناخفته بود است و صاحب قوت های مختلفه متفاد و که اعظم آنها
 عقل است و شهوت که یکی است تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب عباد رب
 العالمین است و بدیگری تمیای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها
 حفظ وجود شخصی و نوعی انسانی است و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی
 جنود و اعوان شهوت و بفرنی از تدبیر تیز اند و در قوت قوی بر گردن بطایفه
 اولی باعانت قوت عقلی بدون آنکه ضرری در غرض این طایفه متصور شود و اقل تر
 باعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و در غرض اصلی وی
 باز نزنند و باهمال تدبیر مذکور طایفه اولی بر دیگر دند باعانت و خدمت قوت شهوت
 بطایفه دوم بجهتی که تکلیف بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و آن استحقاق و ادراک
 العالمیه محروم گردد و عاقل آنکه غرض اصلی از وجود و همان تحصیل استحقاق مذکوره

است که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود و تعلق است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی متیر شود تحصیل تعلق مذکور تدبیر مذکور و ربط قوای شهوتیه است از میل بطنی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بضر قوت عقلی است و دیگری مودی بغض و غرض مطلق از خود که آن نیز بضر بغض و غرض قوت عقلیست و ضبط مذکور مقدار کسر عقل نیست بلکه بوجه قاطع و کمال مقدار بر هیچ عقلی نیست و بلکه موقوف است بشرفی الهی که تکلیف او امر و نواهی تحقق نتواند شد که عبارت از آن است تکلیف شرعی پس حدود و تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتغال بر فائده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بپادشاه الله تعالی العزیز و چون حسن تکلیف را در آن بدانکه حسن تکلیف مشروط است بشرطی چند که بعضی در جهت نفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بکلف و بعضی بکلف اما آنچه در جهت نفس تکلیف آن است که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف همیانی فعل توانا شده و آنچه رابع نفس فعلست مکان فعلست چه تکلیف بحال فحیست عقلا و آنچه در جهت مکلف علم اوست بحسن و قبح فعال تا امر فعل متبجح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای بر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب از دیاد واقع نشود و آنچه در جهت مکلف قدرت اوست بر فعل و علم او با مکان تحصیل علم کیفیت فعل چه تکلیف غایب از فعل یا عاجز از محققیت فعل یا متعذر از فعل در وجوب لطف خدا تعالی بدانکه قائل بحسن نفسی تکلیف قایلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارتست از امری که مکلف بسبب آن نزد یک شود یا ترکاب طاعت و دور شود از ترکاب معصیت بجهتی که آن امر مبرع الیها و مضطر الیها طاعت و اجتناب از معصیت نکند تا موجب مطلقان ثواب نشود چه بوجوب ثواب خستباری بودن فعلست پس اگر مکلف ملما شود بیک در فعل بر آنتم انحصار در

و دلیل بر وجوب لطف بر خدا تعالی آن است که واجب تعالی تکلیف کرده و محال
بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست مگر امتثال او امر که طاعت عبارت
از او است و امتثال آنرا ای که مراد از ترک معصیت او است و الا تکلیف بی فایده
قیح بودی چه فعل بی فایده قیح است مگر آنچه که شدت پس هرگاه داند و قادر باشد بر
امر که سبب او تکلیف نزدیک کرد با امتثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن
البته امتثال کند و اگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری
البته امتثال نکند پس بر آئینه واجب باشد بر تکلیف فعل امر مذکور که لطف عبارتست از آن
تا حاصل شود غرض و اگر تکلیف و اگر کند امر مذکور را بر آئینه منافی غرض خود باشد و
نقص غرض از حکیم نیست عقل پس فعل لطف و حبیب عقل پس اول بطریق شکل اول کویم
ترک لطف نقص غرض است و نقص غرض قیح نتیجه بد که پس ترک لطف قیح است
و بعد از این بطریق قیاس استثنائی کویم هرگاه ترک لطف قیح باشد فعل لطف
واجب باشد لیکن ترک لطف قیحیت نتیجه بد که پس فعل لطف واجب است و هرگاه
و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله فعلی است که موجود آن خدا تعالی است
واجب است بر خدا تعالی ایجاد آن و اگر از جمله فعلیست که ممکن است وجود آن از
تکلیف و حبیب بر خدا تعالی اعلام تکلیف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل تکلیف
والا که اگر واجب نکرد آن فعل را بر تکلیف بر آئینه جائز خواهد بود که تکلیف ترک فعل
کند و مخیر شود ترک تکلیف و نقص غرض لازم آید و اگر از جمله فعلی است که از غیر از
خدا تعالی و غیر تکلیف صادر شود و افزوده شود در شرط حسن تکلیف فعلی که فعل مذکور لطف
باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی و الا تکلیف فعلی که لطف در
معلوم الوجود نباشد نقص غرض خواهد بود فصل هشتکتم در بیان وجوب
اصل بر خدا تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدا تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است
و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر به موجودات که نظام کل عبارت از آن است و

یکی نظر بر موجود مخصوص و اول متقدم است بر ثانوی یعنی هرگاه چیزی که مقتضای مصلحت
کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا بر عکس واجب است تقدیم مقتضای بر مقتضای جزو
مقتضای البته پس خلافت در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجب است که بر اتم وجود مکنه باشد
یا نه جمهور قائلین بحسن وقوع عقلی بر بدیه اولند و جمهور منکرین بر بدیه ثانی و حق در
اقل است چه هرگاه مصلحت اتم که اصل عبارت از آن است مانع نداشته باشد و اصل
اگر داعی بر وجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعی است بوجود دیگر آنکه اصل
اصل و افاضه غیر اصل با وجود آنکه ترجیح مرجوح است قبح نیز هست مطلقا از این جهت که ترک
اصل است و افاضه غیر اصل و این مذموم است مطلقا با فرض و نه پس بطریق قیاس است
کوئیم هرگاه ترک اصل قبیح باشد و وجود اصل واجب باشد لیکن ترک اصل قبیح نیست نتیجه دهد
که پس وجود اصل واجب است پس معلوم شد که وجوب اصل تنها همین وجوب غنه
نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است
پس لازم نیاید اعتراض که وجوب سبب وجود داعی و عدم مانع وجوب معنی لزوم
وجود معلول است مرعفت تا نه را و این وجوب غنه است نه معنی استحقاق و تم
بر ترک که وجوب علیه است و این است محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است
احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصل عبارت از آن است مصلحت کل باشد
متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد
و منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز واجب نیست و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب
نیست پس منفرع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصل بحال کافر مبتلی در
تمام عمر با مراض و آفات آن است که در اصل متحقق نگردد و یا در طولیت میرد یا سلب
القول باشد نه اینکه باند تا موجب خود در نار گردد و هم چنین اصل بحال عباد است
که در همه وقت انبیا و اولیا موجود باشند و هرگز غیر خدا تا هدایت عباد در جمیع احوال
کنند و اقدس و ذریت دی هرگز نباشند تا اغوامی عباد نکنند و حال آنکه در اتم

اما نه انبسیا و ادسیاست و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجوب اندفاعش هسته شده
چه حدوث حوادث مستند اند به جمیع امور که مستند اند بواجب تعالی و این معنی نمی
ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسط وسایط در وجود سببات بنا بر اصل
راجع بنظام کلی است که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو بر تقدیر تسلیم تواند کرد و حال
آنکه مصلحت مذکوره در محل منعت بلکه اصل بحال کافر مذکور ابقای وی هست تا در معرض
استحقاق خلود در جهنم در آید و وجوب خلود در نار لازم نیامده مگر از سوا اختیار خود
و هم چنین اصل بحال عباد کافین نیست که در بعضی اوقات انبیا بنا شوند و ادسیا
نیز حقیقی باشد تا سبب مجایزه مردم گردد در تحصیل علوم دینیّه و فوز بدرجات مجتهدین
و علمای ربّانین چون وجوب اصل را معنی ساختیم بعد ممانع لازم نیاید که بر اصل که متفق
شود واجب باشد پس مندرج شد این شبهه نیز که گویند مقدمه و رات الهی غیر تنهایی است
و هر مرتبه را که اصل فرض کنی اصل از آن ممکن است الهی غیر اشباع فیلزم آن لایکن تا دینیه
ما هو الوجوب علیه و وجه اندفاعش آن است که عدم تنهایی مقدمه و رات الهی بحسب امکان
واقعی است نه بحسب امکان قوعی و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و
انتقای فحاشی است که غیر تنهایی بحسب امکان واقعی را متنهایی بحسب امکان و قوعی
ساخته پس هر اصلی است که اصل از آن ممکن وقوع نباشد یکی دیگر از شبهه با
اینست که گویند اگر اصل و وجوب باشد لازم آید که خدا تعالی افضل بر کسی کند تواند کرد چه
هر چه تا ویر و ایچی باشد مانند در و حیثیت و حفظ امانت پس لازم آید که خدا تعالی
مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بیایات و اصلاح حاجات تواند کرد و
بطلان فائده دعا و استئول لازم آید چه هر چه اصل است کرده یا کند البته و تغیر
واجب تواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این باب است و جوابش آن است
که استحقاق شکر بر امتدای وجود اصل ایجاد است که فضل محض است چه بر
واجب نیست که کند بلکه وجوب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبح عقلا

در بیان حسن نیت سیما

آن است که سیکه کاری کند و خوب تواند کرد نکند و بد کند نه آنکه کاری داند و نکند
 اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز بنی بر مصلحت است و رعایت اصل نیز در او مقبر
 پس واجب باشد جواب گوئیم که نخی در نیت که ابتدا وجود اصل و جوش خیر سیکه است
 بلکه تحقق و جواب اصل بعد از ابتدای وجود است و پیش از آن است که پیش از اراده بجا
 امری که مستعدی صلیت باشد تحقق نیت تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستعدی
 صلیت بعد از اراده ایجاد و تصور تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد و تفضل
 محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن سیکه
 نیست چه شکر نیت مکرر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب عزم منافی اختیار نیست
 چه جای وجوب علیه که تصور نیست مکرر یا بر اختیار و ابطالان فائده دعا و سؤال
 کا هی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب
 مصلحت است چه گاه باشد که وجو دمسؤل عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت
 اصل واجب شود و بسبب عام مصلحت بهر مدد رعایت اصل واجب گردد
 باب سیم در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد که دل است بوجوب نیت
 انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی تخصیص بغیر ما محمد بن عبدالله
 صلی الله علیه و آله تعیین و بی عبارت است از انسان مبعوث از جانب خدا تعالی بجهت
 تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از اینکه صاحب شریعتی ملحد باشد یا نبی
 اعم از این که کتاب آسمانی با و نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارت است از
 طریقه بنی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل و اوامر و نواهی الهی و کتاب عبارت است
 از کلام مجید الهی که جبرئیل آورده آن باشد بنی اعم از اینکه بر لوحی یا بر تخته
 لوحی نوشته آورده باشد یا آن کلام را جبرئیل بر بنی خوانده باشد و بنی
 یا کتب جبرئیل عبارت است از کلماتی که آورده پیغمبر الهی باشد بنی ثانیه به بندگان
 برساند و رسول یعنی کسی که اطلاق می شود و گاهی مخصوص بر بنی باشد به پیغمبری که با او

در بحث بسیار

کتابی یا شریعتی علی حده باشد و لفظ نبی صیغه فعل است بمعنی فاعل و شوق است
از بناء بمعنی خبر بنا برین که آورنده خبر است از جانب خدا تعالی و یا از موت بمعنی
رفت بنا بر آنکه رفیع ایشان است و درین وقت فعل بمعنی مفعول است یعنی رفیع
گردانیده است خدا تعالی شان را و درین باب چند فصل است

فصل اول در بیان حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیاء
مشتمل است بر فوائد بسیار اول تقویت عقل و احکامیکه مستقل است بیاختیار
آن دوم تنبیه کردن و آگاه گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرای
حیات و بقای جاودانی و سعادت دو جهانی است چه معرفت اگر چه عقلی است
لیکن عقل مردم بنا بر آنکه در لذات جنائی و شهوات حسی حیوانی که میل و رغبت
بآن بالطبع غالب است بر نهان فرو رفته اند و غافلند و بجهتیکه عواس و فاسق
خواب ادراک محسوسات نتوانند کرد و عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک محسوسات
نتواند کرد پس دعوت بنیامر ایشان را از خواب غفلت بیدار میکردند تا متوجه
ادراک معقولات و تحصیل معارف تو اندیشد سیوم دلالت کردن بچیزیکه
نافعت از افعال و اخلاق مرفض مردم را بچیزیکه نافعست از اغذیه و ادویه مریض
دوم دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق که ضرر رسانیده است
نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده است مریض را چه اکثر منافع
و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاء است چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی
مستفاد از ایشان است بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت
سفیرت و منفعت غذا و دوا و مکر تجربه و تجربه موقوفست بر روزمانی و مدتی که ممکن
است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسی که از جانب
خدا تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا و لهذا اول فردی از افراد ایشان که
خدا تعالی خلق کرد و بچیزیکه مصلحت مردم حفظ فروع انسانی و بپایش آن است که بنیان

درنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند به دو معاونت یک یک در امور دنیا
و حیات چه تحصیل غذا و لباس و سکن و آلات زرع و سلاح جنگ و غیره
خود و مانند آن از امور صنایع که موقوفست بصنایع انسان و محتاجست
بههمه آنها هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان
به تنهایی نیست بالطبع بلکه موقوفست باجماع جماعتی از مردم در مکانی
که در آن مکان بهم نزدیک تواند بود تا هر یک از آنها مشغول شوند بصنایع
و از مجموع صنایع آنها آن شود تحصیل اسباب معاش و مدینه تجارت از
مکان مذکور است و انسان مذکور یعنی محتاج است به بودن در مدینه تا انسان
شود معاونت یک یک پس چون نوع انسان محتاجست باجماع و معامله کردن با
یک یک و ظاهر است که اجتماع و معامله منظمه و قوع جور و ظلم و سرچ و مرج است
که موجب احتلال با جماع و فساد و فتنه و فساد و فتنه و فساد و فتنه است از وجود
عدل که بسبب آن هر کس بخی خود کفایت کند و عدل عبارتست از تنویر حقوق یعنی
احقاق حق کسی بقدریک مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات
حقوق غیر محصور است و ضبط همه آنها بر وجهی غیر مقدور پس لابد است در تحقق
عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از آن قانونهای کلیه استنباط جزئیات
در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوفست بوضع و قرار دهند و آن
وضع لاحکامه شخصی باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرار داده او کنند
و یکپس را یارای مختلف نباشد پس لابد است که شخص صاحب سیاست و قدرت
بر خرا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعا و کرها انقیاد و مطیع شوند
و او امر و نواهی می دهد مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلی است
بنهایت عظیم که هر کس را بخواهی آن هر سراقه و یکپس بدل آن بدگیری نتواند
کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مخصوص و متمیز باشد باقی است و محترمت

از جانب خدا تعالی تأدیکر را با دوی در آن منزلت نمازعت و خاصیت و دوی
مسمی و هم چسبی نرسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست
مگر چنان منزلتی و از نبوت نیست مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاجی حفظ
تجقق نبوتی و وجود پیغمبری بنجم اشتمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که چنان
ثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد و خبر داشتن ثواب
و عقاب قرینت مرکب تکالیف عقلیه و افعال واجبات عقلیه و ترک منهیات
عقلیه و ایضا هیچ شریعتی نیست که مشتمل است بر تکالیف شرعیه و مقرب
مکلف است بجهت تکالیف عقلیه نیز لا محاله پس نبوت از وجوب مشتمل باشد
بر لطف و این فواید خبره دلیل است بر آن بعثت بنا بر اشتمال بر فواید حاصل
تواند شد بدون بعثت و فواید خامه یعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر
وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنان که گذشت و چون
احد وجبی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال می بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد و چون
تکالیف شرعی بنا بر لطف است و تکالیف عقلیه فصلی و در بیان وجوب
عصمت انبیاء بدانکه مراد از عصمت عزیزه است که متمنع باشد آن صدور
کنایه و سبب استماع داعیه که متمنع باشد صدور کنایه با قدرت بر کنایه و فرق
سیان وی و عدالت آن است که عدالت بلکه است کسی که مانع باشد از صدور کنایه
نه متمنع از داعیه کنایه و متمنع از کنایه و نه هر دو و انبیا باشند نه کلی پس با وجود عدالت
صدور کنایه متمنع نباشد و با وجود عصمت صدور کنایه متمنع نباشد اگر چه
قدرت بر کنایه حاصل باشد چه استماع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست
چنانکه وجوب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدا تعالی مخصوص
ساخته بکامی که حصول غرض الهی از وجود انجاعت بر قوت نبوت وجود آن لطف اند
انبیاء غرض الهی از بعثت انبیا تمنع است و فواید تمنع حاصل شود مگر

حصول علم یقینی بصدق انبیاء حصول علم یقینی و توقفست بر امتناع صدور کذب
و استماع صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیاء واجب
باشد به وجهی که آن که عصمت لطفست مرانیا را و تبلیغ که تکلیفیست مخصوص
با ایشان چه لطف آنست که مقرب مکلف باشد با دایمی تکلیف و عصمت نیز
مقرب انبیاء است با دایمی تکلیف مخصوص که تبلیغ است و دوم آنکه عصمت انبیاء
لطف است مرکب از دو تصدیق انبیاء که تکلیفیست مرکب از این دو وجه بطریق شکل اول
انبیاء مکلفین نزد یک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این بر دو وجه بطریق شکل اول
گوئیم عصمت انبیاء لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهنده پس عصمت انبیاء
واجبست سیووم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیاء موقوفست بعصمت انبیاء
پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر عصمت انبیاء واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی موجب
نتیجه دهنده پس عصمت انبیاء واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر
شخصی که نبوتش ثابت شود جز هم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم تحقیق
عصمت در نبی نبوت اوست و بدانکه خلافت در آنیکه عصمت انبیاء اگر چه
واجب است از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ
نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره و نیز و صغیره و خفیه یا غیر خفیه نیز و هر کدام عموما یا سهوا
نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیاء است مطلقا
از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره و عموما و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما
از کذب در تبلیغ یا بر منافات با تبلیغ و اما از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز
مطلقا بسبب وجود اتباع چه جز از صدور کذب مطلقا منافات با اتباع است اما بعد
البته قطعا هر و اما قبل البتة حصول النفع للمنافع عن الاتباع و لو بعد البتة پس در
تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوئیم اگر صدور کذب غیر تبلیغ از نبی واجب

در طریق معرفت صدق نبی

بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل تواند شد نتیجه دید که پس صدق
 کذب در تبلیغ جائز تواند بود و گوئیم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جائز بودی اثبات
 واجب نبود لیکن ابتلاع واجب است نتیجه دید که پس صدور ذنب مطلقا
 جائز نیست و بطریق قیاس استثنائی منقصل گوئیم اما آن کیون انبی جائز الکذب
 فی التبلیغ و اما آن کیون غرض التبلیغ حاصل الکفر غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه
 دید که فلا کیون انبی جائز الکذب فی التبلیغ و گوئیم اما آن کیون انبی واجب الاتباع
 و اما آن کیون جائز الذنب مطلقا گفته واجب الاتباع نتیجه دید که فلا کیون انبی
 الذنب مطلقا و بدانکه چنانچه واجب است عصمت انبی از ذنوب و عصمت
 انبیا از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیمه نفسانی و امراض مزمنه و خاست
 ذات و دناست او و کفر با و احمات و در ذات قبیل و بالجمعه جمیع اموری که منافی
 تنقیر طبع باشد مانع از کردید مردم با و نشود و هم چنین واجب است انصاف
 او بصفت کمال اخلاق حسنه و شائیل حمیده و کرامت با و شرافت قبیل و ما موجب است
 مردم با و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل بر این آنکه اگر منزله از عیوب در ذات
 مذکوره و متصف بصفت و فضائل موصوفه باشد بر آئینه است بانقیاد و محبت
 که نگذرد بان نزدیک و از مخالفت و دور خواهد شد پس بودن نبی بحیثیت
 مذکوره لطف باشد و لطف و محبت بر خداست و محبت بر خداست و محبت مذکوره واجب
 باشد فصل سیم در طریق معرفت صدق نبی نیز در دعوی نبوت بدانکه طریق
 معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه و معجزه امریست غایب
 عادت که مطابق دعوی باشد و لابد است که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیت
 که متما شود از اموری که بماند باشد بخرق عادت و خرق عادت نبوت
 مانند سحر و شعبده و طلسمات و غیر نجات و امثال آنها پس گوئیم هر چه حادث
 شود از حوادث خواهد بود و نخواهد بود لامحاله او را پس نبی باشد از اسباب حیر

خدا تعالی مصلحت دین دیده که خلق اشیا با سباب کند و این معنی اخفی خلق کردن اشیا
 با سباب عاده الله گویند و اسباب یک خداست تعالی بحسب حدود و حدود دین عالم
 تقدیر کرده بر سه گونه است سباب ارضیه تنها و سباب سماویه تنها و مرکب از سباب
 ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است در طبایع و کیفیات جهان محیط و مرکب
 مختصریات و سباب سماویه که عادت شده تاثیرش درین عالم منحصر است در حرکات
 او ضلع کواکب و افلاک و اسباب مرکب مرکب باشد ازین هر دو قسم مثل آنکه گویند
 و دای فلانی مثلاً اگر در فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند و فلان اثر کند و الا بخند پس
 هر چه حادث شود درین عالم سببی از اقسام مکتبه و آئینه واقع بر مجرای عادت
 باشد و اگر حادث شود بدون مطابقت سببی از اسباب مذکوره بر آئینه بیرون از مجرای
 عادت باشد و عادت بر آن خرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد مثلاً شق
 قمر معلوم است بالضرورة که یکی از سباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد
 و هم چنین محلی شجره سببی از سباب عادی نتواند بود چه سباب عادی حرکت منحصر
 در اراده و طبیعت و قمر و شجره بالضرورة عادم اراده است و حرکت طبیعی است
 فو قست و یا بحسب تحت و حرکت قمریه یا جذبست یا دفع و محلی شجره حرکتست و
 هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری
 حادث شود سببی از سباب عادی لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر کان کند که
 بلا سبب حادث شده و مشتبه نشود بخرق عادت و نیز نجات و طلعات ازین
 باب بوده و گاه باشد که در خیال در آید که چیزی حادث شود خارج نیال نباشد
 و سحر و جاد و ازین باب بود پس احد اشامری نه از راه سببی از سباب عادی
 خرق عادت باشد و اگر مقتضی باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امریکه اختصاص
 آن امر نباشد مگر از جانب خدا تعالی و مطابق آن دعوی باشد و سحر باشد و گاه
 باشد که مقتضی نباشد بدعوی لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه گویند

در طریق معرفت صدق نبی

چنانکه نقل شده از سید کذاب که شنیدنیاشدن عوری را بدعای حضرت رسالت
 پناه صلی الله علیه و آله و سلم و دعا کرد بجهت عوری فدیست عینه و دید فرعون
 راه باز شده در دریا بجهت موسی و گفت من نیز مرده بر این طریق گفتم نفسیه هم الموح فاعرف
 جهنم و دیدیم خلیل سلامت بر ایسم را در آتش و گفت من نیز آتش را بر خود بردم و سلام
 کنم بخانات ناز فاحرقه بجهت و خرق عاوتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از
 بعثت ابراهیم که مانند آنکس را یوان کسی و انطفای آتش که فارس و انظار
 بحیره ساوه در شرب مولود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و تعظیم غامه و تسلیم
 بر او قبل از بعثت و آنها را محاله از معجزه آن مهروز است و ابراهیم معجزی آنها نبود
 که گویا انتظار بعثت میبرد پس ابراهیم نیز در حکم تقاضیت دعوی است و اگر خرق
 عادت معتقین بدعوی نبود اندر اگر است گویند چنانکه کاهی از اولیاء الله حد و می
 یا بدین گمان مریم علیها السلام محمول علیه قوله تعالی کما دخل علیها زکریا النضر
 وجد عندها ذرقا قال یریم انی لک هذ قال هو من عند الله و چنانکه از اصف
 بن برخیا محمول علیه قوله تعالی فانا انک بهد قبل ان یولد الیک خضر فک
 و چون کرامات اولیا معتقین نیست بدعوی شنبه معجزه نشود و چون حد و در شنبه
 از راه اسباب عادی است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نموده و تا
 اتمثال سحر و شعبه چون از راه اسباب عادی نفیه است اگر معتقین بدعوی هم با
 از معجزه متمایز بود و علامت سحر و تقاضای می آن است که عالمان آفتن معارضه می
 توانند کرد بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلاً ما پیر باشند و فن سحر معارضه می کنند
 کرد چنانکه از قصه سحر و فرعون ظاهر است و شورش آن است که هر چه از راه اسباب
 عادی است هر چند نفی باشد بتعلیم فراتوان گرفت و از عده معارضه آن بدو ان
 آمد اما هر چه از راه اسباب بود از طریق علم و تعلیم راه و نتوان دانست تا
 معارضه آن توان کرد چه علم را بی ندارد و نفیه از اسباب عادی و چون اسباب

عادی نبود و راه علم سدد و بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه
بر صدق صاحب معجزه بنا بر آن است که چون جد و ریش بمحض اراده خاص الهی است
هیچ واسطه اسباب عادی پس هرگاه مقدار دعوی شخصی شود مراختصاص را از جانب
الهی مثل آن باشد که یکی از مقرران ملک از ملوک او دعا کند بجای حق در حضور ملک رمان
ملک را بجانب ایشان حجتی از او طلب کنند مر صدق این دعوی را او گوید حجت
من نیست که ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه مثلا بر خیزد و بنشیند و ملک متعجب
شوند این سخن سه نوبت چنان کند بر آینه شک مانند انجاست و او علم
ضروری حاصل شود بمصدق ملک مر آن رسول را و اینحال بعینه حال تقاضا
معجزه است مر دعوی نبوت را اثبات آنرا بیکه نبوت دعوی نبوت را راهی بجز
معجزه نیست آن است که دعوی نبوت را دعای خصیصتی است موهمی که کسی نقل
را بیکچونه اطلاع با سباب آن خصوصیت نیست تا استدلال الهی بر او توان
کرد پس منحصرا در طرق اثبات آن در استدلالی که راه اثر نبوت باشد و اثر که
دلالت بخصیص نبوت کند باید که مخصوص باشد بان موثر خاص و چون نبی شخصی
بشری جمیع آثار او حاصل باشد تا رسا بر افراد بشر و تمیز در استیجاب کالات
نیز چون اعم است از نبوت دلالت بخصیص نبوت نکند بکلی چیزی که دلالت
بخصیص تواند کرد و اثر نیست که مخصوص نبی باشد من حیث النبوه و آن تواند
بود که معجزه مقترنه بدعوی نبوت پس راه اثبات نبوت منحصرا باشد در ظهور معجزه
فصل چهارم در بیان نبوت پیغمبر تا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن
عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاصی برای
ندارد بغير از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزه استان برود پس برای ما
محمد و ان سعادست ادراک زمان نبوت منحصراست در دو معجزه یکی ظاهر العین
و دیگری ظاهر المعنی اما معجزه ظاهره ظاهره بالعین زمان محمد است و ظهور او نبوت

او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که انجم است
از کثرت سجده باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان
مشاهده حسی استی شود باین معنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند
از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جماعتی دیگر که از کثرت
شود و جماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر
شرط است که کثرت مجربین در مراتب طرف و واسطه بالغ بسجده باشد که
تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم مابعد ان بعید
مانند مصروف و چین و فحای و ملوک ماضیه مانند کینه و دافریسیاب و کتب
منقول مانند شفا و کشف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم مابعد و موقطعی است
سجده که قابل تشکیک نیست و همچنین بتواتر است سجده که از احدی شک در او
منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله وسلم دعوی نبوت کرده و دعوی خود را
مستقرن بآیات قرآن مجید ساخته و متحدی بآن کرده یعنی در معرض معارضه آن در
آورده و جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصاحت و فصاحت را از عربان
کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در مال و مشهور به نهایت عصبیت
و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جالیلیت بر تیره که کمالان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام
است با آنکه در پیم فون و فضائل برآمد و زائد بر کمالان جمیع اقوام سابقه شدند
و کمالان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت معارف در فون علوم عرب
را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقه و سبیکه با هم جمع شوند
براتب اتم و اتم از احدی خواهد بود و بلغای عرب جالیلیت متفرد و بکالی
در عربیت بودند و فون علوم عربیت در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان
اسلام درین مدت مدید در بلاغت و فصاحت بشری از عثم بلغای عربیت

رسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متقنان کلام عرب از خطب و رسائل
و اشعار و مسلم است نزد همه مرتبه که از احدی شکی و خلافی درین معنی نقل نشود و
بلغای جاہلیت با این همه قدرت و بلاغت و تعصب عظیم در دین جاہلیت خود
و حمیت عظیم در جاہلیت خود و مبالغه و اتمام شدید در نقی امر بغیر باصلی الله علیه و آله
در مقامات مختلفه در معرض معارضه با قصص و بعضی از سوره قرآن در آورده و میگوید
همه بر سر آن اتیان بکلامیک بکلام ادعای عرب بلکه حجم شتایی داشته باشد نیز نتوانستند
نمود و ظاهر است که اگر اتیان میکردند بر اندیشه نقل توانا بر می رسید و در جمیع قطار عالم
شایع بود و میسر بود چه تو فرد و عامی بر نقل اشیاء این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحاد
و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی آنکه کلمات و امیه سلیمه گذا بس که ادعای
نبوت مینمود و از فقرات را وحی منزل خود میدادند مثل الفیل بالفیل ما ادر
ما الفیل له ذنب فیل و فطرم طویل نقل شده و از متحین قرآن در مقام تحدی چیزی
نقل شده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت
نمود و بالتاس صنادید قوم خود شبیهائی گشت و فکر میکرد و تقریر اموری چند
مینمود که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلماتی مینمود که شاید در مقام
تحدی اتیان بآن تواند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام بر در خانه او
مجمع میشدند از نهایت دین ستی اظهار بآن نتوانست نمودن نقاست که ولید بن
بالسرور گذشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده می نمود بقوم خود رسیده گفت
لقد سمعت من محمد انفا کلاما ما هو من کلام الانس و الجن ان لم یجد و ان علیه لاطلاق
وان علیه لشر و ان اسفل لعدو و الله ليعلموا و لا یعلم یعنی تحقیق که شنیدم من
محمد درین ردوی کلامیک نیست از کلام انس و جن بدرستی که مرا کلام را حلاوت
عجمی است و حسن قبول طرف بدرستی که بالا نشنیده و مندره است و پانیش نفع
رساننده و بدرستی که او فایق و خالص شود و چیزی را جدا و قاطع و غایب شود و نماند

پس قوم گفتند صبا الولید یعنی پائل بجل شد ولید نه تحمیل کلام او تا باین غایت
 کرد و قطع نظر از عدم نقل معارضه قرآن کرده ظاهر است که اگر معارضه می توانستند کرد
 بر آئینه تحمل بمقتله و محارب به نیشند و مقاتله بسبب و فراموش معارضه بجز و فاجعه دیگر
 و کشته نمی شدند و هلاکت نمیرسیدند و حال آنکه تو اتر محاربات خطیره و مقامات
 شیده و فیما بین آن قوم و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله که موجب هلاکت و افشای کافران
 صحت ما دید و ایمان آن قوم گردید از تو اتر جنگ رستم و افریاس کشته و چنانکه
 علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است و چون معارضه قرآن نکردند و بقتال
 و هلاکت خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبوند و چون تحدی بقرآن
 واقع شد معارضه واقع نشد با کمال قدرت تحمیل در معارضه اگر قرآن از جنس کلام
 بشر بود باستی که مثل اقصا سوره از وی آید و ندانست ثابت شد معجزه بودن آن و اینکه
 قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلافت در میان علماء که وجه اعجاز قرآن چیست
 اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآن است لکن فی الطبعة العلیا من الفصاحة
 و الذخيرة القصص من البلاغة صلی ما يعرفه ضعیف الفکر بسلیقه و علماء الفکر ^{همه الایمان} ^{بقرآن} ^{بقرآن}
 و بعضی بر آنند که اسلوب غریب نظم عجیب که بغایت مخالفت با اسلوب نظم
 کلام عرب در شعر و در سائل و خطب دارد موجب اعجاز قرآن شد و بعضی بجموع این
 قایلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک جدا گونه سبب اعجاز تواند شد
 و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدا تعالی صرف کرده بهم تحمیل را از معارضه
 قرآن مع قایل نظم علیه ما و الکلی محتمل و ظاهر فلا و چون معجزه بودن قرآن ثابت شد بقرآن
 شغل اول گوئیم محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و مسلم دعوی نبوت کرد و اظهار معجزه قرآن
 نمیداد و کما ثبت بالاثبات و بر که دعوی نبوت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بینی
 آن المعجزة و الله علی صدق صاحبها تنجیم و بد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم
 پس سید است اما معجزه ثانیه و المعنی مجموع خوارق عادات است که در خارق عادات

بودن بکلیه نام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاه و خنین جندع و عجی شجره و غیره
 الماه من بین اصابعه و اشباع الخلق الكثير من الطعام القلیل و کلمات الحیوان العجم
 و الاسراء الخ لا قصی و العروج الی فوق السماء الخ غیر ذلک مما هو فی الكتب مسطور و فیما بین
 الناس مشهور که هر یک باخبار منقول شده بعضی تفیض و بعضی در استفاضه و شوق
 نزدیک سجده و اتره لیکن هیچک سجده و اتره نرسیده و قطعی نشده و سراسر و عروج
 اگر چه اصل هر یک مقطوع است و در قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است
 سنجبر و اعدادا قد مشترک میان مجموع منقولات باخبار احاد که متضمن است هر یک
 مرآة مضمون این جمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم ادعی النبوة و اظهار
 المعجزة پس خصوص شجره مثل شق قمر و خنین جندع مثلاً اگر چه منقول است بسخن واحد
 اما اصل معجزة با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصایات که مضمون جمله مذکور
 است منقول است بتواتر و ازین جهت کفایت که این معجزة اسیرت ظاهر بالمعنی است
 و بالجملة علم بمضمون این جمله مانند علم ما است شجاعت رستم و عدالت کسری و جود
 حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری و حاتم نیست مگر منقول سنجبر
 و احد لیکن مضمون مجموع متواتر است و معلوم است غلظت الکتاب فیما نحن فیہ
 پس چون دعوی نبوت باظهار معجزة مطلقه معلوم شد انکاج مطلوب بهیئت
 شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر با صلی الله علیه و آله
 و سلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوت و مجموع نبوت او و
 فضل او بر سایر انبیا و سایر ما ثبت من بقول او و بقرآن مثل بر او ثابت شود
 و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه بود در ادراک ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت
 پیغمبر با صلی الله علیه و آله و سلم باشد در غایت دیرین ضعف است و آن چنان است
 که گفته اند اگر ملت منوخ مستلزم مفسده بود پس احوال از قبح باشد و حال
 آنکه مضمون بود و اگر مستلزم مفسده نباشد بکلیه منحل است و منحل است

در نبوت خاتم النبیا

قبیح باشد و هرگاه رفع ملت بر بقی قبیح باشد ملت موسی علیه السلام که ثابت
 بود با اتفاق مرفوع نتواند شد و چون مرفوع نتواند شد ملت محمد صلی الله علیه و آله و سلم
 که ناسخ او است ثابت نتواند شد و جویش آن است که حسن و قبح احکام و افعال
 تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات
 پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصالحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان
 لاحق متضمن مفاسد باشد پس واجب باشد رفع آن محال آنکه فسخ واقع شده در ظل
 انبیاء ما خیرین نیز چه توریة آمده که بر آدم و نوح اکمل ما دسب فی الارض حلال بود
 و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شد و هم چنین بر انبیاء می تا خاز نوح و جب
 شد حان علی انور بعد از آنکه مباح بود تا خیرین بر نوح و جمع بین الاثنين حرام
 شده در ملت موسی بچنانکه در ملت ما بعد از آن حلال بود در شریعت آدم و نوح
 و هم چنین ضعیف است شبهه نمایند ملت موسی و آن چنان است که گفته اند یهود
 خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفت تشکوا بالثبوت ابدای پس ما دام که سبب شد
 شریعت موسی ثابت باشد و جویش آن است که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه
 کسی اختلاف این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل بر این اینکه اگر این خبر نزد یهود
 ثابت میبود هر آئینه محاجه بان با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر حجاج
 بان میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیریکه در میان یهود ثابت باشد
 شریعت از موسی معلوم نیست چه عدد و قوا تر از قوم یهود تا برمان موسی متصل است
 بنا بر آنکه نجات فیصل ایشان کرده بحدی که عدد و قوا تر از ایشان باقی
 نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تا دایمیش ظاهر است چه مراد آن است که
 ما دامت شریعتکم باقیه چه عرف حاکم است باینکه در چنین قولی تخصیص مراد است
 مانند آنکه کسی بعد از خود گوید لا ترکک زیارتی ابد او ظاهر است که مراد ما دام
 الحیة است یا اگر آنجا که بعد از حیات او ظاهر است که مراد بعد از حیات است

فی السجده ابداً ظاهر است که مراد نبوت که مادامست **فصل پنجم**
در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه خلافت در انبیا افضل از ملائکه یا ملائکه افضل از انبیا
و محقق طوسی قدس سره خستیار مذہب اول کرده و مذہب علمای امامیه و ظاہر
از احادیث معصومین صلوات اللہ علیہم اجمعین است که اللہ ظاہرین نیز افضل از ان
ملائکه و جمہور اشاعره نیز قایلند با فضیلت انبیا و جمہور معتزلہ و بعضی از علمای اشاعره قایل
با فضیلت ملائکہ اند و حق مذہب اول است اما اگر ملائکہ اجسام لطیفہ باشند
ظاہر است و مستبعد از قطع بنا بر تجرد نفس ناطقہ و اگر جوارح مجردہ نیز باشند خواه متعلق
باجسام و خواه غیر متعلق باجسام و گمان ایضا کذا لکن بنا بر آنکہ حق تجرد نفوس ناطقہ
انسانیہ است پس هر گاہ مذہب شود و کامل در قوتین فطری و عقلی با وجود مضادہ
قوہ عقلیہ کہ در داعی شہوت و غضب و شواغل حواس ظاہرہ و باطنہ باشد
و با وجود خستیا ج بقدر غلبہ بر این امور مضادہ و تجرد بالذات خود حاصل است
پس لا محالہ افضل باشند چہر مراد از فضیلت زیادتی استحقاق مدح و ثواب
و ظاہر است کہ در صورت قہر مضاد و عمل بر خضات و تحمیل ذات در علم و عمل بحسب
و جہتداد استحقاق مذکور خضاع خواهد بود نسبت بانکہ مضاد اصلان باشد و کلاً
بیمہ فطری باشد و جہادت منحصر باشد در امثال او امریکہ داعی بر خفافت آن حاصل
مستحق نیست چنانکہ شان ملائکہ است و این کہ بعضی از ملائکہ مجردہ کہ متعلق باجسام
نہ نیستند مانند مجردات عقلیہ بر جہت دیگر مثل قسب بر ہما جنس
الوجود و وساطت در علمیات اشرف باشند منافیات با آنچه گفته اند در فضیلت
خیر شرفست و حال آنکہ نفس ناطقہ بحسب فطرت قابل تصور و ترقی کہ مرتب
وجود نیز نیست تواند بود کہ بر است وجود و کمال شرفی ایشان نیز برسد و حال
شرفی را با کمال فضلی جعاند بدانکہ ایشان نیز در گذرد و قابل ترقی بود اسطہ کہ در
خاک اندرست محققہ در شان پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نیست و مرتب

در فضل انبیاء بر ملائکه

۲۸

محققان و محدثان علی مع الله وقت لایسعی فیه سلك مقصود ولا نبی من بعد
منطبق بر آن و تقریر و دلیل بر مطلب بطریق شکل اول آن است که گوئیم انبیاء را با وجود مانع
حاصل است کمال ملائکه یا عدم مانع و هر گاه با وجود مانع حاصل باشد دیگری با عدم مانع
افضل است از آن دیگر من انبیا افضل باشد از ملائکه و بهر مطلوب و از دلایل محتمله قرینه
بر مطلب ملائکه است تسبیح و آدم علیه السلام و تعلیم آدم مر ملائکه را و صطفای خدای
انبیا را از جمله عالمیان که ملائکه نیز در آن چه الاما که سجود افضل باشد از اساجد و
الا امر سجد و عطا کعبه بودی و منع بودی چه صد و در آن از حکیم و معلم با تصرف و فضل را
از متعلم و برگزیده و افضل است از ما بقی مخالفین را نیز و لائل عقلیه و نقلیه نسبت به
تفضیل ملائکه بر انبیاء و اقوی لائل عقلیه نیست که عقول مجزوه فیاض علوم و کمال است
اند و بر نفوس ناخفته و مفیض با تصرف و فضل است از متفقیض و جوابش این است که
مفیض کالات فی الحقیقه خدا تعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب فضیلت
واسطه از متفقیض مسلم نیست و اقوی و لائل نقلیه آیه علیه شیدا تقوی است چه مرا
از شیدا تقوی خبر نیک است پس هر گاه معلم بنمبر ما باشد افضل از او خواهد بود
جوابش آن است که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است
و فضیلت تبلیغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی
از امر تعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت
الهی نا و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول شود بر حقیقت خود با
چهار امر در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردن است بوجوب منصوب
بودن یا عدم بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام
و انحصار امامت در ائمه اثنا عشره و وجوب اعتقاد باین که آخرین ائمه مهدی
موجود است و وحی است و غائب است تا وقتی مآذون شود بطور مقصود
انین باب در چند فصل میرسد انشاء الله العزیز فصل اول در بیان

در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا تعالی

۴۹

معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا تعالی بدانکه امامت ریاستی است
بر جمیع مکلفین در امور دنیاء و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم
را امامت راست است بیان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافتی در معنی
امامت نیست بلکه خلاف و نیست که نصب رئیس چنین امام عبارت از او
بعد از انقراض زمان نبوت و جبریت یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است
و یا بر امت و وجوب عقلی است یا سمعی طوائف خوارج بر آنکه نصب امام
واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بحد و مجاز یا او را
واجب دانند این سلب مرسوم اند خوارج و جمعی اهل سنت بر آنکه نصب
امام واجب است بر امت سمعا و جمهور مقرر و زیدیه می آورند که واجب است
بر امت عقلا و بعضی بر آنکه واجب است عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الاکن
فلا یجب و بعضی بر عکس این قائلند و جمهور فرقه امامیه بر آنکه واجب است
نصب امام بر خدا تعالی عقلا و تقریر دلیل بر ندیب امامیه آن است که گوئیم
بر حکم نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری
نیز سلب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف باشد به تکلیفات شرعیه زیاده
بر تکالیف عقلیه تخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم
باشد مانند امامت جمعه و سند سرحد پای بلاد اسلام و تجنیز جیوش و عساکری
و جهاد و دفع اعدای دین و امثال این که همه اهل اسلام متفق بر وجوب آن و لا محاله
مختلفه و قهر فتن و آشوب منازعه و محاصره و محاصره است بر اینکه وجود امام
بعضی مذکور لطیفست بر مکلفین را و اگر دالیل و الفتح جمیع لطائف حق از نبوت چه نبوت
لطیف است در تکالیف عقلیه حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد
نیست بر هر گاه بعثت نبی واجب باشد بر خدا تعالی نصب امام بطریق اولیا
و اگر دالیل واجب باشد بر خدا تعالی بآن ختم نبوت از خدا تعالی بصحبت و جبریت

در معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا تعالی

با قاعته تکلیف مکرر و قتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امریکه بدل نبوت تواند بود
 نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت دینی
 واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلّفین معصوم باشند
 و محتاج با امام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است
 چه ضروری است که فرض مذکور منصفیت عاده و عجب حالتی است که این قوم قائل
 بوجود معصوم واحد را در بر زمان توبخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود توبخ و عصمت همه
 مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا بالاولی الامر ایضا آنچه گفته اند که وجود امام دینی
 لطف باشد که مثل بیس مفسده نباشد و می تواند بود که مفسده باشد که مانع باشد
 از نصب امام بر نصب امام بر خدا تعالی واجب نباشد و این که مفسده معلوم
 ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده قاذمیت در وجوب نصب امام ظاهر البطلان
 چه امور متعلقه با امام بر دو نوع است دینی و دنیوی و مفسده نصب امام برای امور
 دینی معلوم الاتهام است نه تنها غیر معلوم الوجود چه فسادا در امور دینی معلوم است
 شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعی بر وجود امام ترتب نیست و این ضرورت نیست
 کسی را که عارف بمفاسد شرعی باشد و همه مکلّفین بدین تن مفاسد شرعی پسند
 بود که معلوم نباشد و هم چنین معلوم است اتفاقا کسی مفسده نصب امام در
 امور دنیوی در محبت بمصالح و مفاسد عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نواح
 و احوال آن و این مجموع معلوم است مرکانه عقل را و در این مجموع امری
 نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازم است در
 این که مفاسد امور معاش تواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل
 چنانکه در فائده بعثت گذشت و چون این جلد نیستی بطریق شکل ائمه که نیم
 نصب امام لطفی است معلوم عدم مفاسد و بر لطف معلوم عدم مفاسد
 واجب است بر خدا تعالی بر نصب امام واجب است بر خدا تعالی

و بهر مطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ حکام
و اعلامی الواسی اسلام و این نزد شما واجب نیست چه تجویز کنید که امام غایب
باشد و بر تقدیر حضور مقصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود و چه جواب
گوئیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعدای و وجوب تقیة کنیم نه بدون
آن و چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه بر کار تکلیف
معتقد باشد بوجود امام و دانند که غیبت او با تقاعد و سبب خوفست پس هر چه
تجویز کند زوال اسباب تقیة و خوف را امکان حضور و تقدیری امر امامت را از آن
لا محاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد و جوش نباشد و هم چنین
معتقد و وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قائل نیست بوجوب نصب امام قائل
نست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قائل بوجوب ایجاد
باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت
تصرفش در امور مدنیست تراخی و مهلتی است تمادی پس ثابت شد که اصل
وجود امام بهر نحو یک باشد لطف است غایتش حضورش و تصرف در امورش
نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از جانب
خدا پس آنچه واجب است بر خدا تعالی ایجاد امام است اما تصرف و ادبش
در امور با اختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلائل اهل سنت بر
ندربس خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بوجوب تعیین امام حتی
جاءوا لک اثم الواجبوا واشتغلوا به عن ذن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا
عقبیه موت کل امام من انتم بعد و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان است
و همه ابرار علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشان است و در کتابهای
حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم وفات کرد و انبیا
خلیه خود را گفت ایها الناس من کان یحب محمد اصلی الله علیه و آله فلیحکم

ما نش من كان يعبدك محمد فادعهم وكنف لادب است مخالفت پیغمبر را از کسی که
 قاطع آن باشد پس نظر تو را من کنسید در تعیین آنکه و پیش از ید را بهای خود را و پیش
 که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند و گفتند راست گفتی
 لیکن باید که ما مثل نظر کنیم و بیچس نکفت که دروغ گفتی ما را انما فی خلیفه در کار نیست
 پس این معنی اجماع صحابه باشد در وجوب تعیین امام و هرگز آنکه هوشی باشد فی
 الحکله انصافی جمع باشد بر آئینه از ما مثل دلیل و در این روایت بر او روشن خواهد
 شد هم حال این علما و هم حال این صحابه و هم حال ابو بکر اما حال علما بنا بر آنکه هرگاه
 اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باین غایت که اهم و اجابتش در
 وفادری و پیغمبر را با شغال بان پذیرند و شنوند پس چگونه تجویز کنند که تعیین
 چنین واجبی را تعیین کرد و بیان نفرموده و لا اقل امر نکرده که شاید از من تعیین
 کنند از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر معوث شد که برای تبلیغ و بیان احکام
 و خدایتعالی و برار حلت نفرموده که بعد از انما م تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم
 اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی حال آنکه نمانده بود ادبی از ادب حتی
 و با بسبب خلا و حمام و شرب ماء و اکمال طعام که آنحضرت بیان نفرموده و ارشاد بان که
 شفقه علی الصلوة و اما حال صحابه بنا بر آنکه چگونه یارانی بودند و دوستارانی میفرمود
 که دل وادشان و تاب آوردند که پیغمبر خود را مرده و نمانشته و دفن کرده را بکنند
 و بنشینند و خطبه ابو بکر را بشنوند و گوش سخن او کنند و سرودی او نهند که ایشانرا
 بر دناستقیفه بر می خوانده تا مشیت امر خلافت بر ای او گشند و اما حال ابو بکر بنا بر
 آنکه در حال مذکور با صحابه شریکیت بلکه غالب چگونه گفتگو میست این که هر که محمد را
 پیغمبرستید چه مژد ایا تصور توان کرد که کسی که زبانش سحر اسی کند در جانی که بیس
 و بی مرده باشد که یاران و قوم رئیس این چنین سخن بگوید و آید عالم کسی باشد که
 بقرین این سخن برسد لاکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة

در بیان مخفی امامت و وجوب نصب امام بر خد تعالی

۷۳

محققان گفته اند که تنگی رخساره برای تعظیم است یعنی خشاوه عظیمه می خشاوه تعامی عن
ایات الله چه عظم جاجها جاج تعامی تعجل است یعنی تنگی رخساره که به بینند و تنگی
که بدانند چه رخ پر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی تعجل پس این قوم چشم
حق بین دانسته پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مباد حق را به بینند پس طمع
از پادشاهیت این قوم باید برید و چشم امتداز ایشان باید برداشت و اما حدیث
اجماع پسر از اجماع علی در او نباشد و بجز کوشش پیغمبر در او نباشد و بجز
عظم پیغمبر و اولاد وی در او نباشند و اتقیامی صحابه دینی غرضان اهل ایمان
مانند سلمان را بوزر و مقدر و خلیفه و عمار یا سردار او نباشند آیا چه اعتبار
داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت
و اتفاق است در این که جماعت مذکورین مشغول تجمیع حضرت رسالت پناه
بودند و مجلس عقد خلافت حاضر نشدند آیا متخلف ایشان ترکان هم و اجبات
بود و این جماعت در دین مثل دیگرانند آشتند و اگر خاطر ایشان جمع بود که
دیگران قیام با یم و اجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی حد
ایشان و بی شوره با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امر
نمودند چون ملاحظه ایشان کردند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر
آنکه مقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشان است که وجوب سمعی باجماع متحقق
شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بجمعی مستند
شدند که ترک اشتغال تجمیع حضرت نموده مشغول تعیین خلیفه شدند و این
هم و اجبات دانستند و قابل وجوب عقلی خود با عقاید ایشان نبود و در قطع
نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیر یک سماعی بیک مستند با شند آن جمعی چه
چیز تواند بود اگر آن پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول تعیین خلیفه شوید
چرا نقل کردند و اگر این نقل سمعی نبود چه حاجت بود و شاک با جمعی است

چنانکه دستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبر است
 با اتفاق ایشان همان مسکت و ملزم ایشان است اعنی خلیفای پیغمبر چه برگاه پیغمبر
 تعیین خلیفه برای خود کرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد
 و اگر امام را کاری با امور پیغمبر و امر خلافت از او نبودی تا ایشان بر کار او استند
 و لایق خود استندی تعیین کردند یکن سخن در آن نبود لیکن سخن در امر خلافت
 از پیغمبر است و خلیفای او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن او صورت تواند گرفت
 و حال آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله دستم و نشان او این بود که در ادنی غیبتی
 که او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای باز ماندگان مدینه
 میکرد و یا لشکری و سرایه که بجاک و شمشیر پیغمبر است تا تعیین امر و سرداری
 میسر شود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت را بی سردار و بی
 امیر رها کند یا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز
 باشد و پرده تعامی بر روی دانش و میش فرو نگذاشته نبوده و یا اولی
 الا اعتبار و اما مذکور بمختصر و زبیدی آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه در مطالب
 مذکور بابل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و جانش بر با معقول نیست
 بی آنچه معقول است نصب امیری است و رئیس برای خود اگر خدا و رسول تعیین
 نکرده باشند و لذا فرقی که قائل بشیر یعنی مستند نصب رئیس بجهت خود لازم
 دانند اما هرگاه اثبات کردیم وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خاتمی اشیاء
 اجمال این امر را از خدا تعالی عقل فارغست از نصب امیر و رئیس چه جامی نصب
 خلیفه و امام **فصلی و پنجم در وجوب عصمت و فضیلت امام**
 و وجوب تنصیف از جانب خدا و رسول علیه السلام بدانکه خلافت در وجوب
 عصمت امام امامت بر آنست که عصمت امام واجب است و دیگران بر آنست
 که واجب نیست و حق وجوب عصمت است چه بجهت آن که در دایره امام طاعت است

در وجوب عصمت و فضیلت امام

۷۵

عصمت امام نیز لطفست بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم
 نامومن نیست از حیث میل که موجب وقوع فتن و غلغل است در امر دین و دنیا
 و این منافی لطف است لاحواله و ایضا عرض از نصب امام حصول اطاعت
 و انقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا باشد اطاعتش
 واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شد و این مناقض غرض امامت است و ایضا
 امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار ستخفاف از او آید و چون ستخلف
 واجب بعصمت است خلیفه نیز باید که وجوب بعصمت باشد تا نامومن نباشد
 از حد و روبریکه منافی خلافت باشد و یقین کار ستخلف از او حاصل تواند شد
 پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم که اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم
 آید و مخالفتش لازم شود و کار خلافت از او تبادید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت
 و عدم حصول کار خلافت باطل است نتیجه دیکه پس امام واجب است که معصوم
 باشد و بهو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش مع آن است که
 بقای شریعت با وجودهم نیست و مقتضایست بحاقی که معصوم باشد چه اگر هیچکس
 از مکلفین معصوم نباشند لاحواله و این شریعت و کتاب و سنت را تواند
 بود که همگی فراموش یا ابطال کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بیاورند و غرض
 خاصه در او را دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف
 باقی باشد و این متعجب است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که
 حافظ شریعت باشد از دوال و عاقبات کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف
 و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
 اگر وجود امام معصوم جائز نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت
 واجب است پس وجود امام معصوم واجب است و بهو المطلوب و چون وجوب
 عصمت ثابت شد بدانکه عصمت عصمت است از جمیع امور که در عصمت از آن مستتر

در وجوب عصمت و فضیلت امام

۷۴

بود اعمی کتا بان کیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق زمیمه و عیوب و امراض مزمنه
 منفرد و دانات ابا و اقامات و ردالت قبله و غیره و مانند اینها چه جدا اینها موجب
 نفرت و عدم رغبت طایع است که منافعی و وجوب طاعت و انقیاد است و نقص
 عرض لازم آید و نیز واجب است انصاف امام به جمیع صفات کمال و اخلاق جمیده
 و شامل پسندیده و علو نسب و طهارت مولد و کرامت ابا و اقامات و شرافت
 قبیله و بالجملة تفرد ذات در جمیع کالات بلکه اعتبار این امور در امام اودخل باشد نسبت
 به بنی چینی چون بعد اقیانان کالات است در مؤمنان و اهل اسلام پس چه بجای
 ملاذنبی باشد و اطاعت و انقیاد مقید و مستلزم بهر آنکه باشد در طایع مذکور است
 بخلاف امام چه بعد کالات در حقیقت دیگری است اعمی بنی و نیز نسبت کالات
 و فنون علوم و مکارم و اهل اسلام شایع و مروج روز بروز در شرافت و کرامت
 و علو منزلت و مرتبت لایزاله افزاینده و نفوس بسبب حصول کالات قوی تر گردد
 و داعیه محالی امور عظیم تر و اطاعت و انقیاد امثال و شباه بغایت دشوار تر
 پس لابد است که ایام در غایت تفرد و یگانگی باشد در اجتماع انواع کالات
 و فنون فصائل و طبقات اشرف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی اشرف طایفه
 او توانند کرد و واحد یرانگی و عاری در انقیاد و پیروان اندیشه نتوانند نسبت به ابا
 دانست که اگر چه این معنی اعمی انصاف بکالات مطلقا و تراست از انقیاض مطلقا
 محرومان داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علی و لیکر شک نیست که این
 معنی نیز چون واجب است و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما
 چه ملاح کیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت موعه تعبیر پس
 عصمت کو کیم و غیره مانده از حد و داعیه و نب مطلقا و موجب انصاف است
 بکالات مطلقا و تراست از انقیاض مطلقا اراده کیم و در بیان اثبات
 باین که کیم شک نیست که اگر گاه امام بی عصمت مذکوره باشد نزدیک شوند

در وجوب عصمت و فضیلت امام

۷۲

متکلفین با طاعت او و در شوق از مخالفت او پس لطف باشد بودن امام بصفت
 مذکوره و لطف و حب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب و هو لمطلوب
 و باز خلافت در انیکه واجب است که امام افضل امت باشد یا نه مذرب اکثر
 اهل سنت عدم وجوب است و مذرب جمهور امامیه وجوب و حق وجوب فضیلت
 امام است بسبب آنکه تقدیم مفضل بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضل
 بر آن دیگر قبیح است عموما و صدور قبیح از خدا تعالی متنع پس بطریق قیاس استثنای
 گوئیم هرگاه تقدیم مفضل و احد المتساویین قبیح باشد فضیلت امام واجب
 باشد چه امامت مستلزم است مرتقدم را لیکن مقدم حق است پس ثانی حق
 باشد و هو لمطلوب بدانکه چون نصب واجب است بر خدای تعالی پس امر است
 که منصوب علیه باشد از جانب خدا تعالی سبب آنکه اگر خدای تعالی کسی را امام گرد
 باشد و تخصیص بر او نکند اگر چه ممکن است تحصیل علم با امام از راه ثبوت عصمت که بدلیل
 ثابت شد ولیکن تحقیق عصمت خفی است و محتاج بنیل یا بدلیل پس اگر نص واقع شود
 اغلب این است که بحیث از دلیلی غافل شوند و اجمال نظر کنند و راهی با امام حق پیدا
 و گمراه گردند بجلالت این که نص واقع شود چنانچه امری است ظاهر و غفلت از او
 قلیل التحق بکار از روی غرض و تغافل و تعامی که از اجاره نتوان کرد پس وجود نص
 لطفی است عظیم برای مگلف در معرفت امام و خای است از مفیده بالقصده
 پس قبیح است که از خدای تعالی نص بر امام صادر شود و قبیح بر او قبیح پس تخصیص امام
 واجب باشد بر خدا تعالی پس بطریق شکل اول که نیم تخصیص بر امام لطف است
 در معرفت امام و لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تخصیص بر امام بر خدا واجب
 باشد پس بر کاتخصیص از جانب خدا صادر شود و قبیح است که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس
 اطهار تخصیص و تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب باشد پس تخصیص بر امام بر سبیل
 وجوب واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخیر باشد سبب تقصیر امت است باشد که

در وجوب عصمت امام
فضلیت امام

که انهای آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البته صادر شده و متنع است
که صادر نشده باشد و آنچه واجب است بر ائمه یعنی رسانیدن رضی که از پیغمبر بشمار
رسیده باشد بدیگران واجب الصد و ولایت بنا بر آنکه جمیع ائمه معصوم
میتوانند بر خفای نفس با وجود نفس ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل
شد اعتراض مخالفین که اگر فرض صادر شد بر آنکه ظاهر میبود و بامیر رسید و معنی بنیز در
خلافت تردد و توقف نمیکردند و در تحقق امر خلافت محتاج به بیعت نمی شدند و
اطلاق ظاهر است چه صحابه چه معصوم نبودند با اتفاق و حال اگر خلافت و سلطنت
خبر از کسی است عظیم که همگی را هوای آن بر است بعضی برای نفس خود و بعضی برای
کفایت از او مراد بر سر عمل باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی نوبت باو یا بسلسله او
یا بفرزندان او یا کسی که متعلق از او بدیست ممکن باشد تواند رسید و با اتقایی
متورعین از اهل ظاهر مشاهده می شود که از سر امر می اندک غرض نفسانی یا جاهی یا مال
او باشد نمی توانند که نسبت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از حال ایشان نیست
که از اسلام و ایمان بدست می روند و سوامی سلطنت و نظام ملک و انتظام امور مردم
و از بهت تصور نگرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود
که در بعضی از امور از اکابر و اعیان لطایف اعتراضات بر حضرت رسالت
صدور می یافت و این معنی را مخجوری و دولتی های نام می کردند و بسیار بود
که او امر و نه ای آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان با دینی تتبع در سیر
و احوال صحابه پوشیده نیست که انجاعت انهای نفس گسند بسبب
طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق
و همجاری با ایشان گسند و بعضی دیگر اجمال کردند و تقاضی و زرتند بنا بر اعتراضی که
ندگوش بدیده نزد آنان است شده که اصل قبول اسلام بعضی از انظار این بود
اگر سلطنت طمع در خلافت و یا لیس سر کاه و یا لیس شایسته شود و چه حدی

پس نمی‌گردد که چنین احتمال که اگر می‌بود صحابه پنهان نمی‌کردند یا از کمال ساده لوحی و کم
خردیست و یا از نهایت عصبیت و غنا و پیکار امام را چاره‌توان کرد فصل سیم
در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد
و وجوب عصمت امام و وجوب وجود نصیر امام و وجوب فضیلت امام از سایر
اناس پس بداند که طرق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن شود چون این دانستی بدانکه
خلافت در این که امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم کیست جمهور
انگیزست بر آنکه ابوبکر است و قلیل بر آنکه عباس است و جمهور شیعیه بر آنکه علی
بن ابیطالب است علیه الصلوٰه و السلام و حق ندیدم شیعیه است بر سه طریق احوال
عصمت بنا بر آنکه ثابت شد و وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و
معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام از صحابه پیغمبر پس واجب است
تحقق عصمت در علی علیه السلام و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی و وجوب وجود او
و بدخلف اماما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی و دلیلش آن است که چون
اعتبار کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که اصطلاح کردیم بودن امام را از اشرف
قبایل پس بیرون نیستند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیلہ قریشند
خواه وقتی کار بوده باشند و خواهند و چون اعتقاد کردیم انصاف بصفت کمال
و نه است از لقایین با مطلقا پس بیرون شدند از احتمال عصمت از اول و اول
و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیلہ قریش نیز
مطلقا یعنی خواه سبق باشند بکفر و خواه نه و باقی مانند ایمان و اشرف قریش
که جماعتی اند معذروه معلومه الا احوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات
کمال و منزله از صفات ذمیمه بیرون هستند بنا برستی کفر چه همه بجماعت
در مبدء العیث متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کولیت پس در
ایمه استجماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابیطالب علیه السلام که آنحضرت

در بیان تعیین امام بعد از رسول خدا

۸۰

و ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و متفقین همه می‌رسانند که از ذکر او اول
 کسی که بشرف اسلام شرف شد آنحضرت بود و بالجمله یکی می‌رسانند که اسلام آنحضرت در
 هنگام صبحی بود قبل از بلوغ بخدا بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع اینها حاصل است پس در
 آنحضرت سبق کفر متحقق شده چنانکه در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در مقام کجالات
 و تنزه از تعالی و هم چنین اگر میراث با و اتمامات و اشرفیت قبله و نسب در
 آنحضرت در پیش یکنان از آفتاب روشنتر است پس در آنحضرت بیکباره مانعی از
 تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از اصحاب که در همه مانعی از عصمت متحقق
 پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است
 پس ذات مقدس او متعین باشد برای امامت پس آنحضرت امام باشد بقرین
 پس بطریق شکل اول کوئیم امام واجب العصمت است و واجب العصمت از اصحاب
 منحصر است در علی علیه السلام و بهر مطلوب بدانکه چون با عدم تحقق عصمت در غیر
 علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل بابر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت
 بر مانعی شد و اگر بحد اتفاق بر عدم عصمت غیر آنکه کرده اند دلیل جدیدی شود و مفید
 اسکاات خصم پیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقع
 میکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است چنانچه
 امت متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم با علی علیه السلام است یا
 ابوبکر و یا قاسم و هیچکس غیر ازین سه کس امامت نیست پس اجماع واقع باشد بقرین
 و امامت از غیر ازین سه کس چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر
 عباس یا برقی کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس
 است ثانی کوئیم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
 باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
 زیرا بر تفرق شرط امامت که عصمت است نتیجه دیگر که واجب است که علی امام باشد

تقریر دیگر اجماع مرکب آن است که جمیع امت مجتهد در دو قول یکی قول بوجوب
 عصمت در امام و دیگری قول بنبذ عصمت در امام هر که قائل است بوجوب
 عصمت در امام قائل است بامامت علی علیه السلام و هر که قائل نیست بامامت
 علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون امامت گردیم وجوب عصمت را
 در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید
 و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی کوئیم هرگاه واجب باشد عصمت در امام
 واجب است امامت علی بالاتفاق خرق اجماع مرکب لیکن عصمت در امام واجب
 است نتیجه دیگر پس امامت علی واجبست و هو المطلوب و اما طریقه نصیخا بر آنکه
 ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص تحقق است در شان علی علیه السلام
 و نص بردو گونه است یکی ظاهر الله لاله علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال این
 را نص حلی گویند و دوم غیر ظاهر الله لاله محتاج باستدلال این سراسر نص خفی گویند
 اما نص حلی مثل آنکه نمیگفت که علی امانا مکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت
 سلمو علیکم من بعدی و گفت مر علی را که انت الخلیفه بعدی و گفت در حالتی که
 دست مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فبکم من بعدی فاسمعوا له و
 اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوایل بعثت مر بنی عبدالمطلب را و گفت هر که مرا
 شناکه بعیت کند با من وزیر من باشد پس او برادر منست و وصی و خلیفه من است بعد
 از من هیچکس مبايعت نکند و علی بعیت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص توانست
 نزد شیعه چه حد و محدثین شیعه بلاشک در هر زمان انقدر بودند که احتمال آن نبود
 بود که کمتر از عدد تو اتر باشند و هیچ وقتی از اوقات و همه آنجا احتیاج نقل
 کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم و این
 ظاهر است بر جمیع متبعین و اهل بیت و احوال شیعه پس اجماع ایشان بر نقل
 این نصوص بر تقدیر کذب یا آن است که اتفاق افتاده بدون هوا طعن و مضاعفه

ما هم دین بدی سلطان است چنانچه بزرگوارند و متبع داند بحسب عادت اتفاق افتادن
کذب مثل این جماعت کثیر را بدون داعی و باعث بر آن این بخلاف اتفاق در
صدق است چه علم بصدق داعی چه تواند بود بر نقل خبر و یا آن است که موضوعه و تمسک
کرده اند با هم در قول این خصوص این نیز متمنع است چه ناقلین این خصوص در هر زمان
اکثر تنبیه الدلاد بودند و منتشره و اقطار و بیکانه از هم مواضع میان این نوع جماعت
با با جملع هم خواهد بود در مکان واحد و این مجال است و در هیچ وقتی واقع نشده
چنانکه واقع می شد متمنع بود عاده پنهان ماندنش و نقل نکردن بیکدیگر و امر از او جدا
آنکه مخافین شیعه در هر وقت اضعا فاضعا عطف بودند و با ایشان در کمال
عداوت و در نهایت سعی و تفضیح حال این طایفه یا بنا بر تعصب دینی یا بنا بر خود
آندن از بنای ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی نقل نکرد
اجماع مذکور را و مواضع پنجاحت یکباره و مرسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارض
بیکدیگر زیاده بر تباعد ملاذ صحیح تواند بود بحکم عرف و عاده و بر تقدیر وقوع مخفی
نموده اند و چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجماع و مرسله باعث بر این نوع
امو عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب محال است
و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادت متمنعست چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی نفس بر
ایشانند صاحب دنیا بودند که طمع و رغبت در آن توان کرد و همچنین صاحب شوکتی
بنو و نه که بنا بر خوف و عصبانیت از ایشان استدام بر چنین امری توان نمود بلکه
واقع عکس این بود اخلاقی همیشه دشمنان پنجاحت صاحبان دنیا و دولت و شوکت
بودند و بنا بر این داشت که بنوش آند آنها این طایفه شیعه نیز ترک نقل خصوص ایشان
و فضائل ایشان کنند و این خنی اخنی اتفاق رغبت در دین و دنیا داشت نتواند بود
بر نقل خصوص مذکور بدون مواضع نیز اگر طمع دنیا می یا اخروی متصور میسب بود
سیوه افغانی در نقل مکرر میسب بود و اطمینان جاری مجرای مواضعه می شد تا با اتفاق

در بیان تعیین امام بعد از رسول خدا

۸۳

چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحدائق و فضل اگر گویند
که این نصوص اگر تواتر میبود بایستی علم با آنها چون علم مامی بود بود که و مصر و چون علم
ما بوجوب صلوٰه و صیام و غیر ذلک من ارکان الشریع جواب گوئیم که تا دی
علیین و قتی لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلق ضروری میبود و این مسلم
نیست بلکه مختلف فیہ است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسی است و حق آن است
که هر دو قسم متواتر بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول
بتواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس انجماعت را علم حاصل شود چه حصول علم متواتر نیست
بر خلاف دین را اعتقاد بقیض آن علم لاستحالة اجتماع التخصیص گاه باشد که مذکور
انجماعت موجب آن شود که دیگر آنرا نیز توقیفی لازم شود چه بنا بر این علم حاصل
نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق دی امور
مذکور عارض نشود مانند علم بکدام بعید و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قرآن مانند
قوله تعالی ائما ولیکم الله ورسوله و الذین امنوا و الذین یقہون لصلواتہم و یؤتون الزکوٰۃ
وہم ذاکم ہون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان لا تش آن است که انما کلمہ خبر است و ولی بمعنی تصرف
در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب خبر نیست بصورت جمیع
الاتمبالاجل و متصرف باوصاف مذکورہ اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر
علی علیہ السلام پس منضمون این نیست که علی علیہ السلام متصرف در امور شما است بخلاف
خدا و رسول و دیگر نیست نیست مراد از انصاف ما مرست چه مراد از امامت است مگر
متصرف در امور مردم و چه مستحق تواتر مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین چه مراد از
صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی علیہ السلام چه مانند قوله تعالی
اطہر اللہ و اطہر الرسول و اطہر الامم منکم چه مراد از اولی الامر است مستند
مگر معصومین بواسطہ آنکه نفوذ امور مسلمین بغير معصوم ترک لطف است و شیخ و انفس

خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قول صلی الله علیه و آله وسلم علی علیه السلام انک
مقی غیر لک هرون من مؤمنی الا الله لا نبی بعدی بیان دالتش آن است که
اثبات کرد برای علی نسبت بنمود جمیع مراتب بار و تر نسبت بموسی بغیر از بنی
و از جمله مراتب بار و تر نسبت بموسی این بود که مقتضای الطاعه بود و متصرف در
امورش و غلیفه اش در رفیق بهیقات پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت
با پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قول صلی الله
علیه و آله و سلم در وقت نصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود
با اجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهاز پای شتران ششصد نفر بیاختند و
بر بالای آن برآمده خطبه داد اگر پس روی مردم کرده گفت انکنت اولی ابکم
من انفسکم آیا من اولی است متصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع بر کلام اول من گشت مولا فیک
مولا اللهم وال من و آله و عا د من عا داه و انصر من نصره و اخذل من خذله
یعنی پس هر که من موالای و یح علی موالای او دست خدا یا دوست دارد و دست دار
علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار و اگذارنده علی را
بیان دالتش آن است که هر گرا اندک و قوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مرا
از مولی تواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود یعنی اولی متصرف در امور بدلیل
عطف بر سبیل تفریع و مراد از امامت مگر متصرف در امور پس این کلام
نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمه الله علیه در کتاب اقصاء نقل کرده که
این حدیث را از محدثین فخر الفین طبری بهیفا و طریق متجاوز نقل کرده و این عقده
بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرمود که لیدروانی الشریع
خبر متواتر اکثر مقلدین اگر این حدیث صحیح باشد صحیح حدیث صحیح نتواند بود و انتهی کلام
رحمه الله علیه و سلام پس منع صحت و قوا تر این خبر خائمه بسیار می آید مگر این

در بیان تعیین امام بعد از رسول خدا

۱۵

ایمانست کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان این است که بیچارگان دانسته
 کرده باشند چه ناچار است مرثیان را از ایراد منعی و منع سخت خبر داد و بدین همه
 رکاکت بغایت اقرار است از منع بودن مولی معنی اولی بقصر فیه چنان که دیگران
 کرده اند چه اول شعر برگزیده است و دوم ناشی از تفصید کی و این بذا منی انک
 و اما طریقه فضیلت بنا بر آنکه چون ثابت شده وجوب فضیلت امام از رعیت
 و علی علیه السلام افضل بود از جمیع صحابه پس امام تواند بود مگر علی علیه السلام تا این که
 علی پیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد
 از فضل با اتفاق استحقاق مدح است و ثواب و مراد از جهات فضل
 امور است که بسبب آن استحقاق مدح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خارجیست
 یا داخلی و داخلی با کمالات نفسانیت و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی
 بیشتر است بلا شبهه اما خارجی و آن امور است که بلحاظ شود منسوب یا بسبب
 و براح و صلحت یا دما دی است و یا ترتیب و یا شاکردی یا منسوب آن در علی
 بیشتر نمودن است مرتبه بر او ظاهر است که پیشتر علی مثل ابو طالب بودن چون
 پیشتر علی مثل عباس بودن است چه ابو طالب بهتر از عباس بود و قریب تر از او و بخل
 اعمام دیگر بسبب آنکه با عبد الله از یک مادر بود و بخل اعمام دیگر و شفقت و
 تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از ابو طالب ظاهر شد پیشتر از اهتمام
 جمیع قوم و عشرت بود و همین پس است که ابو طالب در حماه بود و حضرت
 محتاج نشد بهجرت از دیار خود و یا عانت بیکان بنا بر آنکه در کف حمایت ابو طالب
 در حصن حصین بود و احدیر یا رای آن نبود که دست تقدی با حضرت دراز تواند
 کرد و این سخن در غایت ظواهر است اما و صلحت دما دی ظاهر است که دما دی
 مثل فاطمه زهرا صلوة الله علیها که با اتفاق سیدة نساء عالمیان است و سرور زنان
 اهل جهان از عائشہ پیشتر بود و برترین آنها که بود و نزد سید گفت فاطمه گفتند از مردان

در بیان تعیین امام لعب دار رسول خدا

۸۶

گفت علی چون امام دینیت بدختر دیگر و اما تربیت پیغمبر علی او شاگردی علی میسر پیغمبر را
نه ادرست که یا پیچ برقی و شاگردی قیاس توانگر چه علی در او ان صغر و حجر تربیت و شفقت
اندر بود و انور و در کمال شفقت با او و در زمان کبر با ذون بود بدخول در خانه آنحضرت
در هر وقتی که خواست حضرت در کمال اهتمام تعلیم او و گاهی که علی دیگر میگردد آنحضرت خود بخانه علی
داخل شد و او را با سراسر حقایق منزله مطلع میساخت و دیگر انرا یارای آن نبود که وقتی که حضرت
بیرودن هم می آمد هرگاه خواهند سوالی توانند کرد و اگر میخواست که مجموعی معلوم کند
منشأ می بودند تا اسرار بی یابیکه داخل میشد و سوال میکرد پس ایشان نیز متشاده و مینمود
و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که آن در خدایه نبشیده و سبب پدیدار گاهی
و خل در تحقیق مدح و ثواب تواند بود که کس بیان آن امور بر آید و کاری نکن که نکات
نسبت یا سبب باشد پس لا محاله داخل در محنت اختیار شود و موجب استحقاق مذکور تواند
شد و اما کالات فغنائی بر اصدی پوشیده نیست که علی علم الان است بعد از حضرت
رسالت در حقایق محارفات بر مقتضای پوشیده نیست که آنچه از حقایق اسرار ملکات و
ملکوت و لواجح انوار ماسوت و لاهوت از لجه هر فقره از خطب پنج الباقی موع
آن است نه کمند نظر حکامی اولین بآن رسیده و نه دیده مکاشفه شایخ متاخر انظر
آن دیده و انقدر از علم توحید و اشادات تنزیه و تجرید نظریه که در فحاشی کلمات و
سطاوی فقرات آنحضرت مندرجست عبارتی محیط آن شود و نه اشارتی و فاما آن
کند نفیست که یکی از علمای یهود با آنحضرت گذشت در حالتی که با حاجتی از حجاب تکلم
مینمود و یودی از طلاق لسان و فصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد افتست
انوانک تعلم ان الفلسفه لکما یکنوز منک شان و الشان یعنی اگر تو عالم فلسفه سخن را
پس آئینه تراشانی عظیم بود آنحضرت فرمود ما تعقی بالفلسفه یعنی مراد تو از فلسفه چیست
الیس من اعتدل طاعه صفا مزاجه و اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس فیه
سما الی ما بر تقیه و من سما الی ما بر تقی فهد تخلق بالاخلاق النفس انیز

در بیان تعیین امام بعد از رسول خدا

و من تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجودا بما هو الانسان دون
ان يكون موجودا بما هو حيوان فقد دخل في الباب الملكي
الصورى وليس له غير هذا الغاية يعنى آياتىست كه پر كمندل باشد بطبعش
صافىست مزاجش و هر كه صافىست مزاجش قولىست اثر نفس ناطقه در و هر كه
قولىست اثر نفس ناطقه در و برآمده است بر چيزى كه اورا بلند مىگرداند و
مراد از انچه علم حقايق موجود است كه علم فلسفه عبارت از آيت و
مراد از بلند كردن اين رسايدن است بمرتبه عقل استفا كه غايت يك
قوة نظرى است و هر كه برآمد بر انچه اورا بلند مىگرداند پس متخلق است باخلا
نفسانى و اين اشاره به مذهب اخلاست كه غايت قوه عملى است و هر كه
متخلق باخلاص نفسانى نيز شد پس موجود شده است با ما هو انسان نه اينكه
موجود باشد با ما هو حيوان چنانكه عيش از اين بود و اين اشاره بان است
كه انسان مادام كه بكم شحوت و غضب و سائر قواى حسى جوانى كار كند
و اين احكام بر او غالب باشد لا محاله جوانى باشد از حيوانات و هر گاه اثر جبر مختصر
با انسان كه نفس ناطقه مجرّد است بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قواى
جسمانى همه تابع عقل گردد و افعال و اعمال جهانيش نيز همه افعال عقلى شود و در آيت
موجود شود با ما هو انسان يعنى بوجوديك مخصوص بچون است پس هر گاه موجود
شود با ما هو انسان ببيرون شود و از وجود مشتك جوانى پس داخل شده
باشد در باب فرشتگى كه آن عالم مجرّد است و مرتبه وجود ملائكه مجرّد
و عقول فعاله و آن عالم صورت است بلا ماده پس نمانده باشد او را غايتى
و مطلق راى انچه مرتبه چه غايت كمال انساني تكميل قوتين نظرى و عملى است
و حاصل شدن عقل استفا و مستغنى شدن در وجود از استعمال ماده
و ابراهيم خدايان قريش بودى بياره جبرتش بر حيت افزوده شد

و گفت الله اکبر یا بنی طالب لقد خلقت بالافلسف جمعا لهذا
 الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابراهیم
 نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت ای یهودی گفت ما در تو ریشه
 خوانده ایم که خلفای اشیا اعلم ائم سبب باشند پس خبر ده مرا که خدایتعالی در کجا
 در آسمان است یا در زمین ابو بکر گفت در آسمان است بر عرش یهودی گفت
 پس زمین خالی است از او و او در مکانی درون مکانی باشد ابو بکر گفت این
 کلام زناده هست و در شوازم و الا کردنت بر خیم یهودی است نه از کجا
 بر اسلام روان شد ناگاه علی بن ابی طالب علیه السلام باو رسید و گفت یا یهود
 داشتیم آنچه رسیدی و جوابی که شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل
 اسلام نیست که من میگویم ان الله جل جلاله این کاین فلا این لیه و جلان
 یحویه مکان هوفی کل مکان بغیر مما سنده و لا محجاده و یحیط علما بفهمه و لا
 یخلوا شی منهنما من تدبیر تعالی یعنی خدایتعالی آفریده است مکان را
 پس او را مکان نتواند بود و او عظیم است از این که احاطه تواند کرد و مکان باو
 او در هر مکان حاضر است بی آنکه تماس بمکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز
 از چیزها که در مکان پیدا شد از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی
 من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شما هست و مصداق سخن من است اینست
 در بعضی کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که آمد علی نزد او از
 جانب مغرب و موسی باو گفت از کجا آمده گفت از نزد خدایتعالی پس موسی
 دیگری از جانب شرق گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از
 زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق آسمان آمد و چنین گفت پس موسی
 گفت سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یحصره مکان و لا یحصره مکان پس یهود
 گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک الحق و انک الحق و انک الحق و انک الحق و انک الحق

یعنی گواهی میدهم که حق تعالی و تو سر او از برای بکاران غیر خود ازین مطلب در زیر و است
کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین علیه السلام آمد و گفت که خبر ده مرا که تو دیده خدایت
که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکنم خدا را که ندیده باشم مرد گفت
میکونی دیده خدایت را که حضرت فرمود و یحیی لقره العیون بمشاهد الاصل
ولکن ان القلوب بحقایق الایمان معروفة بالذلالات منقوبة بالهدایات
الایقاس بالتاس ولا یدر که الحواس یعنی وای بر تو خدا تعالی را چشم نتواند
دید بلکه دل های مؤمنان ویرا تو اندر شناخت شناختنی که در ظهور ما ندیدند
باشد چه خدا تعالی بدلیل شناخته میشود و با آثار و علامات راه باد تو ان برد
دلیل در افاده یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیر و دلیل تحقیق
راه ناید و خدایا بر مردم قیاس نتوان کرد که بر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته
پایده شوند چه عظمت الهی از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم از جنس
ادراک کند بخلاف عظمت الهی که حواس احدا که نتواند که بعضی مردم بر میکردید و فهم
الله اعلم حیث یجعل سائر یعنی خدای دانایتر است که رسالت خود را بکدام خاندان
باید داد و امام فرزندی و سائر طایفه گفته اند که علمای جمیع قوای منسوبند با حضرت
چه فرقه شیایح صوفیه منتسبی با و است و ابن عباس که استاد و رئیس مفسرین است شاکر
و بود ابو الاسود مدنی علم نمیکرد که اصل علوم عربیه است تعلیم و نیز افقه الناس بود
کافال رسول الله صلی الله علیه و آله القضاء علی ما یجوز در اکثر و قلیع با و رجوع میکردند
و این در نهایت ظهور است و در این باب کلا علی اهل عصر بغایت معروف
و مشهور و آنحضرت خود فرمود و الله لو کسرت لی الوساده لحکمت بین اهل القوی
بنور انهم و بین اهل الزبور یزودهم و بین اهل الانجیل با انجیلهم و بین اهل
الفرقان بفرقانهم و الله فانزلت من ابی فی تراویح و سبل و سماء و اراض و دلیل
و چهار انا اعلم که من نزلت و فی ای شی نزلت و از قضایای عظمه آنحضرت نقل

شده که دو کس با هم فتنه شده چاشت میکردند یکی سه نان دشت و دیگری
 پنج و ثانی پیدا شده تکلیف کردند و هر سه با هم شست و آنرا صرف کردند بعد از
 فراغ میان شست و بهم ایشان داد و در قلمت آن نزاع شده صاحب
 کتبه را ضعیف از تنصیف بود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه کتبه من و او را
 را نزد آنحضرت بردند حضرت فرمود که در چنین امری شری نزاع نیکو نیست با هم
 کنید صاحب ثلثه گفت راضی می شوم مگر بعد از قضای حضرت گفت چون راضی
 بصلح نیستی پس بکیر هم از تو هست و هفت از صاحب توبه مجموع هشت نان
 بیست و چهار ثلث شود مجموع حصه توبه ثلث و مجموع حصه صاحب توبه نوزده
 ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث میماند تناول کرده پس
 از هشت نیم مانده یکی از تو هست که باقی بود و هفت از صاحب توبه فاضل صرف
 الرجلان علی وجهی و از عجب آنجا که از آنحضرت بر سبیل دیده صادر
 شده آن است که از مخرج کسور سوره سوال کردند فرمود اضرب اقام اسبوعک
 فی اقام سدنک و نیز داناترین مردم بود بدبیر امور نقل است که در زمان
 اعمام بلا درسی و همان و نهانند و اصفهان با هم متفق الگه شدند که اخراج
 حرب از دیار خود نموده بقصد استیصال اهل اسلام که بنده خیر بعیر رسید
 مضطرب شده و با الحاربه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت تا عثمان بن حنیف
 شده که اهل اسلام و یمن و حرین و بالجملة جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار
 بیرون رویم امیر المؤمنین علیه السلام هم این مای را نه پسندید و گفت اگر اهل شام
 بیرون آیند و هم بر دیار ایشان نازند و اگر اهل یمن از وطن خود دور شوند و حبش
 بر سر عین آیند و اگر اهل حرین از حرین دور شوند از اعراب اطراف یمن
 نتوان بود و نگاه اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذارسته اند یعنی
 خیال آن اطمینان باشد از آنچه در پیش رو است یعنی محاربه کفار و یمنی از کثرت

عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فاما انک تقاتل علی عهد رسول الله صلی
الله علیه و آله بالکثرة و انما کنا اقلنا ان الله قد اتعا لی من ایشان را بر سر مسلمانی
مکروه تر میراند از تو یا عمر و هو ادلی بتخیر یا بیکره و دیگر آنکه عجم پندارند که در دین
عرب قوی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس تمام بهمت بدفع تو گویند
بلکه مصوت آن است که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند
و اهل بصره که قریب است ببلاد عجم و از هر طرفی دیگر دشمن ندارند بسبب قریه شده
و گروهی بر سر خیال باشند و گروهی بر سر اهل عجم و انقض کنند و گروه دیگر بدو احوال
خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن بکوشند پس همه این رای را
پسندیده بر این قرار دادند و صواب همان بود و نیز وقف بود بر امور
میغیبه و وقایع آتی و خبر دادند از اکثر آنچه واقع شد بعد از آنحضرت از قتیله
آنچه از حکام بنی امیه با احوال اصحاب او کردند از جبر و قتل و غیر آنها از امور بیکه
و استفیض است فیما بین مخالف و مؤلف از جمله خبر میثم تا راست که از احوال
آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عجمه الله زیاده با خواهد کرد و چون
عبد الله بر او دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من
با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت فرمود تو مرا صلب کنی یا ده کس دیگر که در
من کوتاه باشد و بر زمین نریزد بیکتر باشم عجمه الله گفت من خلافت آن غمناک سخن
صاحب تو دروغ میگوید میثم گفت و الله که گفته صاحب من دروغ نشود و تو
نماد آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که مرا بیکدام موضع از کوفه بردار و چون
کشید و من اول کشیم که در اسلام منسوب بجام کردن شو من او را با مفتاح
ابو عبیده و جنس کرد و چون قتل را بعبیده و نیز بید از جنس میرون آمد عجمه الله حکم
بصلب میثم نمود و چون بر در خانه عجمه بن حریث و آن موضع بود که حضرت
با و نموده بود که ترادرین موضع بردار کشند از چوب فلان نخل و میثم همیشه

بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک منجلی که من
برای تو آفریده شدم و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بردارش کشیدند
و خلق کثیر بر او مجتمع شدند عمر بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که من
همسایه تو خواهم شد نیکو کن بجایگی مرا من پنداشتم مگر خانه در جوار من اینیاع
خواهد زد و بعد از آن عمر میفرمود که پای دار را آب میسپاشیدند و حاروب
میگردند و بوی خوش بکار می بردند و میثم بر سر در زبان میخامدندی با شتم نشود
فضایل ایشان را ذکر میگردید بعد از آن گفتند این مرد شارا رسو اگر پس بفرمود
تا با جاسش گردند و پیش از او در اسلام کسی را انجام نکرده بودند و قتل میثم بدو روز
قبلا از قدم حضرت امام حسین علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقل است
که رشید مجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاده پدر عبید الله
آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که
درست و پای من میقطع کنده مرا مصلوب سازی زیاده گفت والله که
من نلنم و سخن و میرا دروغ گردانم سرش میدوید چون پرو رفت زیاده ایشان
شد و گفت با او بیچکاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس بفرمود تا
زیاده بر بردارش گردند و نیز کمیل بن زیاد و قتیبه مولا سی امیر المؤمنین
علی علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج ثقیل رسانید ثقیل است
که کمیل ثقیل روی پنهان کرد حجاج فرمود تا عطایای قوم او را بریدند کمیل
را سنجی طریقه سید که عمر من با خر سیده نیکو نباشد که بسبب من و مخالف قوم
من منقطع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوار
عادت و امور معجزه و کدام امری مجز تر از قلع باب خیبر تواند بود چنانکه
متواتر است و از رؤسای و نو بخت یکی چنان که خواهد آمد و دیگری در
سیر بعدین چون بر این باب رسید خواهشمند از آب باز نند اصحاب

تسویه رجال و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعتی بنام عصر سیداد و ابیحات
 مذکور از کارهای خود فارغ شدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خا
 شدند پس بجهت خاطر اصحاب نماز را تا آفتاب بدفع عصر برگشت و مجموع
 اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل
 استفاضه و شیوع که بیکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع الناس
 بود و شهرت او در شجاعت و بزمیت است که محتاج بذکر باشد فائش امری چند
 که غوارق عادت است در باب شجاعت آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که
 اینچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت برگز خمی نخورده باشد مگر
 امیر المؤمنین علیه السلام دوم آنکه اینچ شجاعی معهود نشده که برگز مبارز میانه
 شجاعت یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیرت و سیرت است که
 گفته آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند و کان علیه السلام اذا عاقل
 و اذا اوسط کفیع برگز بر سر نیز در طول بدو نمیش میگرد و برگز بر میان میخوت
 و بر غنمش بدو پاره میباخت و نیز خمی ترین مردم بود و موجود و دو میگرد یعنی
 هر چه داشت میداد و در فتوحات ملی آورده که قیمت هاتمیکه در نماز بسیار
 داد بر بر بوی با خراج شام که ششصد ضر و انقره و چهار ضر و ا طلا بود و بلا
 حضرت در شجاعت و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در
 مقامات العارفين گفته العارف شجاع و کیف لا وهو معزل عن نقیة الموت
 و العارف جواد و کیف لا وهو معزل عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین با
 بود با کمال یاس و همت نفست که معاویه از مصعقه بن سعد جان که ملی از
 اصحاب حضرت امیر المؤمنین بود از صفات آنحضرت پرسید چه
 گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود مانند ملی از ما بود یا نه
 و از ما می شد و با ما میخورد و میاشامید و بر طریقت که میخورد و با ما

میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک کتافتهای مهیانه لایس
 المربوط للسیف اوافاع علی راسه یعنی با وجود این همه می ترسیدیم از و مانند
 برنجی بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین
 و عفو کننده ترین مردم بود و این معلومست از رعایت حال ابن ابی طالب علیه السلام
 بجمال او عفو کردن از حید بن العاص که اعدا عدوی او بود با قدرت بر او و اگر چه
 بن الحکم باشدست عداوت او علم بجمال او و کمال قوم و اولاد او بعد از آنکه در حضر
 جل گرفتار شده بود و نیز معلومست از آنچه با معاویه در عقیقین که قوم معاویه
 پیشه میر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون اصحاب
 علی میر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند آب را از آب منع کنند علی
 علیه السلام کنداشت و گفت لفی هذا السیف یعنی علی ذلک یعنی تیری شمشیر منی است
 از آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بودند و بلغای عرب کلام
 او را درون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصر کلمات نفائی انحضرت
 مقدور بر شمر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعدادش مجادلات پرداخته
 و معتزف بجزگشته و اما احوال بدینکه که مراد از ان عبادت باری تعالی و اطاعت
 حضرت رسولست پوشیده نیست که از ان زمان که حضرت امیر دین محمد صبی
 ایمان بحضرت رسول آورده تا آن زمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از او فوت
 نشده حتی این که نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسماعیل بن عقیس و ام سلمه و جابر
 بن عبد الله انصاری و ابوسعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی
 حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله در خانه خود بود و حضرت علی علیه
 السلام در نزد او بود که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت تکیه بران
 مبارک می نمود و وحشی وحی منجی شد و حضرت سر بر بند داشت، آنکه آفتاب
 غروب کرد و علی علیه السلام را از آنجا که در آنجا بود در آنجا می نشست و با جماع

در بیان تعیین امام بعد از رسول خدا

۹۵

گذاورد و آنگاه حضرت را فاقه درست داد بعلی گفت افا تنک صلوة العصر
یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی علیه السلام گفت نخواستم که عامل شویم میان تو و
استماع وحی و نماز را با یماه گذارم حضرت بعلی علیه السلام گفت دعا کن تا خدا تجا
آفتاب را بر گرداند تا تو نماز را بپیماده کنی و بدرستی که خدا اجابت تو کند چون
تو در اطاعت خدای و رسول وی بودی پس دعا کرد آفتاب بجای عصر باز گشت
تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و عاقل ازین حدیث پیچ شنبه غافل گشت
که این همه استقامت و عبادت او باشد از او البته عبادتی فوت نشود و همه
مستفقد که آنحضرت اجداد الناس بود حتی زوی آن جمیع صارت کتبه
البحیر لطل السجده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین
نقل کرده اند که یکبارگی که در وقت حرب در جسد مبارکش میماند در وقت شغال
نبار میزدن می آورده اند و مواظب بود بر نوافل سجده که در حرب صغیر در
شب که معروفست بلیله الریح یا فصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند که در تکبیر
کردن مخالفین میزد و احرام نافله می بست و اطاعت امر حضرت رسول
را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش اینست که در آنجا آمدن در فراش حضرت
در شبی بود که شمرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند و حضرت پروردگار
او را از ضرر ایشان نگاهداشت و از جان فانیها که کرده در حرب بدر و احد
و خیبر و خندق و سایر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است
و در جمیع حرب فتح و در دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت
او آنچه در باب ضربت خمر بن عبد و در حرب خندق حضرت رسول صلی الله
علیه و آله فرمود و ذکره علی بن خیر من جملة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده
و حضرت علی بن ابی طالب افضل من عباد الثقلین و نیز از اهل انساب
بود لما تواتر من اعراض عن الذوات المنیما مع اقتداره علیه السلام اشراخ ابوا

الدنيا عليه نيرة بر خمره و در معاویه توصیف آنحضرت کرده گفت لقد
 رأيته في بعض مواقف وقد ارجى الليل سدوله وهو قائم في محراب قايض
 على الحجة يحلم لعل الله يبعث فيك نبيا يحزن ويقول يا دنيا البلاء غنة
 ابى تعرضت ام الى شوق لاحان حينك هيئات غري غري لاحاجة
 لفيك قد طلقناك ثلثا لا رجعة فيها فعليك قصير وخطرك يسير
 و امك حقير آه من قلعة الزاد و طول الطريق و بعد السفر و عظيم الورد
 و في بعض الروايات و خشونة الكضج يعني تحقیق که دیدم علی را در بعضی از موقوف
 او بهای عبادت در وقتی که فروگذاشته بود انشب پرد پای ظلمت را و
 آنحضرت در محراب ایاده و لجه مبارک بدست گرفته بمقاری میگردید بقراری
 که دیده و میگردید که در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را نیست
 کرده مانند زمان خود را در معرض خریداری در آورده و اظهار اشتیاق بسوی
 سیرت یگانه فرصت آن نیایی و چه دور آرزو نیست که کرده خود را مغرور ساز
 دیگر بر این منتهی که تو بستم ترا اطلاقی گفته ام که هرگز رجوع ندارد و این زیغیت تو
 زیغیت است که فریب من تواند داد بنا بر آنکه عیش تو بغایت کوتاه است و قدر
 تو بغایت قلیل و مراد پاک از تو بر آید بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرد از حق
 دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قبا
 و استادن رفیرش خدا تعالی و در شتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرمود
 والله الدنيا كه هذا اهلون في عيني من عراق خنزير في بلد مجذوم يعني سخت خور
 که این دنیا ای شانه در ترسبت در آن سر من را استخوان خنیری که در دست مجذوم
 باشد و بعد بگوشتی که آن چسبیده است خود را سیر کند و ابو عبد الله بن ربیع
 نسبت به روزی بدیدن حضرت فتم بر پیش آوردند انان مهر کرده که نان
 بویی خشک شده و نان بود از ان نان با هم خوردیم پس گفت یا سیر المؤمنین

سبب در کردن آنان چیست فرموده حسنین بن ابی جریار بروشنی میفرمودند که
 گفتند یا بشرفقت باس و گفته اند که آنحضرت کان اخش الناس ما کلاما
 و ملبسا و کان غلامه من لطف و برقع قمیصه بجلد ناره و بلطف آخری
 قل ان یا ادم فان فعل فیا الملع او الخ ل فان ترقی فبنات الارض و ان تخب
 فبنین کان لا یاکل اللحم الا قليلا و یقول لا تجعلوا بقابرکم مقابر الحیوانا
 یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها بود و طعاشش را کوارترین جامه و ما بود
 و نعلین مبارکش از لایف خرم بود و چون پیرایه مبارکش کهنه میشد میکردی
 به پوست باره و کاپی بلیف و کم بود که بانان تا نخورش بجا نبرد و اگر می برد
 نکات بود یا مسکه و اگر از آن می افزود سبزی و اگر از آنهم می افزود شیر و
 گوشت تناول نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میکفت مگر داند شکمهای
 خود را گورستان حیوانات و باید دانست که این اوصاف و مثل این
 اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این بیش از موافقین کرده اند و همچنین
 در جمیع کالات آنحضرت جبر مور علمای اهل سنت را بخوبی میرسد و اکثر در آن
 باب توفعات ساخته و مجلدات پرداخته و میگویند که در کالات و اوصاف
 احدی با او ساوی بلکه نزدیک نیست و بدرجه از درجات او در علم و شرف
 کسی نرسیده و با وجود این همه قائلند با فضیلت ابوبکر و متمسکند در این قول
 با جماعت که حقیقتش معلوم شد و میگویند که فضیلت در سائر کالات
 منافی منصوصات و در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت معنی کثرت
 ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تاثل نمیکند و این
 هم ندارند که کسی تاثل کند و بدانند که ثواب مترتب نیست مگر بر علم و
 یا عمل پس هرگاه که علم و علم و عمل را ندانند با شد بر دیگران چگونه در ثواب
 و کمتری بر او را ندانند و باینست که ابوبکر گفت خود و قتیبا

عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند و منازعه و حاویه را نیز با آنحضرت در امر خلافت
معتقول میدهند بنا بر توجیز خطا در اجتهاد و منقول است که آنحضرت می فرمود
الدهر انزلنی انزلنی حقاً قبل معویه و علی یعنی روزگار
و سفر و شدن ابل روزگار با و و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد و مرتبه
مر او فرود آورد و فرود آورد و فرود آورد تا مشتبّه شد هم مجاویه و گفتگو شده که
ایا مجاویه حضرت یا علی و چو خوب را که در شیخ ابوعلی سینا مرتبت آنحضرت
بر سار صحابه جریث قال و اما علی بن ابیطالب علیه السلام فكان شمسك
الحقیقه قطب السماء المعروف و كان علی بن ابیطالب علیه السلام
کالمعتقول فيما بين المحسوس و لیل و لیل تفصیل آنست و آن هست که
حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم آنست و بار الفرس خود خوانده و آیه مبارکه بنویسد
انما انت و مساوی با نبیاء عظام که داننده جریث قال صلی الله علیه و آله و سلم
من راد ان ينظر الى ادم في علمه و الى نوح في تقواه و الى ابراهيم في خلقه
الى موسى في هيبته و الى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب عليه السلام
و ظاهر است فضلیت انبیا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باقی صحابه
علی علیه السلام افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلب و دلیل دیگر آنکه علی
محبوبترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و دلیل آخر شوی جریث روای
ان الله اهدني الى النبي صلی الله علیه و آله و سلم طائر مشوي فقال لا اله الا انت ارحم
خلقك يا كل معي فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ که با من بود نزد حضرت رسول
آوردند فرمود که خداوند را برسان محبوبترین خلق خود را رسولی من که با من شریک
شود در تئادیل این کباب پس آمد علی علیه السلام و نیز محبوبترین مردان است
پس و پیغمبر دلیل خبر عایشه که مذکور شد و شدت نیست که محبوبترین خلق خدا
رسول است خلق نیست پس علی علیه السلام افضل خلق است بعد از رسول

و بیوالمطلوب فصل چهارم در بیان معرفت طریق مایه ائمه معصومین
صلوات الله علیهم جمیع در بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امام است
حضرت علی علیه السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سایر ائمه بنفس حضرت
ثابت شود و نص آنحضرت تواتر بمبار سیده چه متواتر است در میان شیعیان
تفصیص آنحضرت مرسل علیه السلام را و همچنین تفصیص حسن و حسین را و تفصیص
حسین را علی بن ابی طالب را و تفصیص علی را و تفصیص محمد باقر را و
جعفر صادق را و تفصیص جعفر صادق را و موسی کاظم را و تفصیص موسی کاظم را
علی الرضا را و تفصیص علی را و محمد باقر را و تفصیص محمد باقر را و علی الهادی را و
تفصیص هادی را و حسن مجتبی را و تفصیص حسن را و محمد بن حسن را که آخر ائمه
اثنا عشر است و قائم و غایب است تا آنکه مازون شود بخرج علیه السلام
صلوات الله و سلامه و تفصیص بر اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعیان
امامیه متواتر است و از جمله این که گفت حسین علیه السلام را ابی هذا
امام بن امام اخو امام ابوائمه قمه تحتنا معصوم قائمهم و حدیث لوح نیز
که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسما و القاب ائمه اثنا عشر که ترتیب
بود و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواتر است
و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنا عشر
و وجوب عیبت امام هاشمی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است
و کیفیت تواتر نجوی است که سابقا مبین شد و تفصیص بر ائمه اثنا عشر
از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره منقول شده و بالجمله قطع
عادی بنصوص مذکوره حاصل است و خطای مخالفین نیز دفع این علل
از خود نمیشود و اند نمود و اکثر بان قائل شده اند و بسیاری از علل
انجاعات متصفیات در فضائل ائمه معصومین ترتیب دارند و اخبار متواتر است

در بیان انحصار در ائمه اثنا عشر

بعضی خلافت قابل نیستند و لفظ امام را در عبارت حدیث نبوی یعنی عالم و
 پیشوای مقتدای مردمین حمل میکنند و غافلند از این که لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث
 واقع شده چنانکه حدیث سروق حایت قال قال بلتناحن عبد الله بن مسعود
 اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم که نیکون من بعد خلیفه قال انك
 لمحدث السنه ان هذا شی ما سئلني احد عنده نعم عبد الله بن مسعود
 الله علیه و السلام ان يكون بعد اثنا عشر خلیفه عند نقباء بنی اسرائیل
 یعنی سروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه است و قتی که
 پرسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود کرده اند که
 بعد از او چند خلیفه خواهد بود این مسعود گفت بدرستی که تو جوانی که کم سال و تازه موزن
 و با مورد دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی بخاکس از من چه سیده آمدی بگو
 کرده است پیغمبر ما که بعد از او و و از ده خلیفه خواهد بود بعد نقباء بنی اسرائیل
 که خلفای موسی بودند و بالجمله چون ثابت شد ثبوت نبض بر باقی ائمه ثبوت امامت
 نیز ظاهر شد چه از آنست که دامام عصمت و نبض هر دو معتبر است و در زمان
 هر یک از این ائمه که قابل امامت و دیگر می است نه ادعای عصمت بر او
 رده و نه ادعای نبض پس امامت او باطل باشد پس چون واجبست وجود امام
 در هر زمانی و ثابتست نبض بر باقی ائمه اثنا عشر که در زمان مفروض باشد
 پس واجبست که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد محصور
 نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرطست در امامت و بعضی از فرق شیعه که می
 نبض بر امام خود اند قائمند بانه های امامت بامامی و غیبت او که معلومست
 بتقین موت آن امام مانند کیسانیه که قائمند بامامت و غیبت محمد بن حنفیه
 و مانند ماوروسیة و افعه بر امام جعفر صادق و مانند واقعه بر امام موسی
 کاظم و مانند فطحیه که قائمند بامامت اسماعیل بن جعفر چه موت چه ایوب

امیه معلوم است بمقتضای این اگر امام است بایشان منتهی میشد غلوزمان از امام
 لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه باطل باشند و ایضا
 دلیل بر بطلان این مذاهب انقضای اهل این مذاهب است و عدم بقای
 احدی از آنها و انقضای قائلین بحق تا وقت موعود محال است و کذب بطلان
 شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر ما که جماعتی اقامت
 آن کنند و چون اقامت آن کنند اهل آن باشند و حال آنکه بقای شریعت
 حقه الی یوم الموعود از ضروریات دین است پس بطریق قیاس استثنای
 گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب عصمت
 و نص بر امام و یا غلوزمان از امام یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود
 ولیکن انتفای وجوب عصمت و نص و غلوزمان از امام و انتفای شریعت
 حقه سه محال است نتیجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین با جمیع محال است
 و هو المطلوب و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد بطلان این ثابت
 باشد و بعد از این ثابت باشد مذاهب امامیه اثنا عشریه حق باشد و الا لازم
 آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان است محمد بن علی علیه و آله و سلم
 و این محال است پس بطریق قیاس استثنای گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب
 و خروج حق از امت محال باشد واجبست که مذاهب امامیه اثنا عشریه
 حق باشد بنا بر اینکه هیچ مذاهب دیگر خفیه نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق
 اجماع مرکب و خروج حق از امت محال است نتیجه دهد که پس مذاهب امامیه اثنا
 عشریه حقیقت و هو المطلوب و مذاهب زیدیه نیز بعد از دعای عصمت باطل
 است چنانکه قائل بوجوب عصمت نمیشوند و بعضی از متاخرین ایشان که
 مدعی آن شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت شخاصی کرده که پیش از
 جمیع امت متفق بوده اند بعد از عصمتشان و حال آنکه دعای عصمت است

در بیان مخصر در ائمه اثنا عشر

۱۰۲

او عامی نفس و ظهور بر عجز کرده و این ظاهر البطلان است چه عصمت بدون انحصار ظاهر
منع و متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنا عشر اجماع شیعه است و
بیانش موقوفست بر تبیین مقدمه و این چنان است که امرت بعد از آنکه متحقق
شده اند در حجیت اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجه
وجود معصوم بر آنند که وجه حجیت اجماع اشمال او است بر قول معصوم که حق
است وجود او در هر زمان و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر آنند
که وجه حجیت اجماع مستناع اتفاق امرت است بر خطا و احوال او سمعا اکثر بر آنند
که اتفاق سمعی است و مستند اند با حدیثی که دال است بر امتناع اجماع است
بر خطا و بعضی بر آنند که حقیقی است و این مذموب ظاهر البطلان است چه خطا بر
هر یک بر گاه جائز باشد بر مجموع غیر جائز خواهد بود چه درین موضع حکم کل حکم احاد
یکی باشد لا محاله چه خطا و ثواب امری است که متعلق بمجموع مرجع است المجرع تواند
بود بلکه متعلق بمعرضیات اجتماعی است و فرق میان هر یک از احاد و مجموع
احاد بمعنی معرضیات اجتماعی نیست پس هر چه بر هر یک از احاد جائز
باشد بر مجموع نیز جائز باشد و آنچه کفایت منقض نشود بتوان چه تو انچه چون
با حساس است عقل حکم کند با مستناع اتفاق جمعی کثیر بر غلط چنین عادت
و اجتماع چون از معقولات نظریه است متنع نباشد اتفاق جماعت هر چند
در نهایت کثرت باشد بر خطا و نظر بنا بر عجز نفس شوبه مرجع را همچنین
مذموب اکثرین نیز باطل است چه بر تقدیر عصمت احاد میث تواند بود و که
عدم اجتماع امرت بر خطا بنا بر آن باشد که واجب است در هر زمان
وجود معصومی در میان است نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود
خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که مذموب شیعه بر حجیت
پس چنان حجیت اجماع با بر وجود معصوم پس اجماع شیعه با وجود

در بیان انحصار در ائمه اثناعشر

۱۰۳۰

جمیع باشند که اگر امت متماثل حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجب است
و نبود او الا حال در میان فرقه شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود و در
او در میان مجموع شیعه نباشد و هرگاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه
پس اجماع شیعه حجت باشد و بر مطلق و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم
چون اثبات عصمت و امامت حضرت علی علیه السلام بدلائل علیی وجه
با جماع کردیم پس گوئیم اجماع شیعه متفق است بر اینکه امام بعد از علی بن ابی طالب
حسن بن علی علیه السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول بنی در میان
ایشان چه عصمت و ائمه باشد یا غیر اجماع ثابت شد پس حسن امام باشد و هم
چنین اجماع شیعه متفق است بر امامت حسین بعد از حسن علیه السلام پس حسین
امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه دو فرقه شدند بعضی قائل شدند بآیا
محمد بن الحنفیه بعضی بامامت علی بن الحسین و چون مذرب قائلین بامامت
محمد بن باطل است بدلیلی که دانسته شد پس معصوم و مریدان شیعه داخل بود در میان
انجاعت از شیعه داخل تواند بود و لا تجزیه بطلان قول المعصوم پس داخل باشد در فرقه
که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین
فرقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین و بعضی بامامت محمد
بن علی الباقی علیهم السلام و چون مذرب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقی
حق باشد بنا بر اجماع فرقه محققه و فرقه متفق بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی
پس جعفر بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه محققه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر
جعفر و بعضی قائل شدند بعد از او بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل
بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله و
اسمعیل باطل است پس موسی بن جعفر امام باشد و قائلین بامامت موسی بن جعفر
شدند بعضی وقف کردند بر موسی بن جعفر و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون

و قنق بر روی باطل است پس علی بن موسی امام باشد و بعد از او مقتصد بر امامت
محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او با امامت علی بن محمد پس او امام باشد و بعد
از او با امامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او مختلفه بعضی قائلند با امامت
جعفر صادق و دیگران با امامت محمد بن حسن الخلف القائم و چون امامت جعفر
مبوتر است و او انقضای قائلین با امامتش باطل است پس محمد بن حسن علیه السلام
امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر یقین ائمه ظهور معجزه است چه متواتر است
در میان امامیه که هر کدام از ائمه شاعیه دعوی امامت کرده اند اما معجزه ظهور
و پیشتردستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام
باشند و چون امام باشد معصوم نیز باشد چه امامت معصومت متحقق خواهد
شد و هو المطلوب فصل پنجم در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام
که امام نهم از ائمه اثنا عشر است صلوات الله علیه جمیع مذکور چون ثابت
شد خصوص متواتر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت شد لغرض متواتره در مرتبه امامت
عشر محمد بن حسن علیه السلام و ثابت شد مستثنای غلو زمان تکلیف
از امام معصوم پس واجبست که امام نهم از ائمه اثنا عشر باشد و چون متواتر و حجت باشد
امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنای گوئیم
اگر محمد بن حسن موجود نباشد لازم آید غلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه
در اثنا عشر یک غلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است نتیجه که پس محمد بن حسن
موجود باشد دلیل دیگر ائمه است و این زمان بر سه تن از ائمه اثنا عشر است و این
امامی بعضی قائلند بود و اما یک تنی معصومت و ائمه برای ائمه اثنا عشر و بعضی قائلند
بود و اما بی معصومت علیهم السلام که در این است و چون ثابت شد متواتر
خلف زمان از امام باطل باشد پس امام باطل است و چون امام باطل باشد و بعضی قائلند
بر امامت ظهور و بعضی قائلند بر امامت غیبت پس لازم آید که امام باطل است و بعضی قائلند

در بیان خبیث صاحب الزمان

۱۰۸

مرتب بر خطا و خروج قرائن از میان انباشت و این باطل است باتفاق پس نمیدانیم
حق باشد و محمد بن الحسن بن علی و دوی و اما ما باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
پس گاه اتفاق است بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لکن اتفاق
خطا محال است نتیجه دید که پس محمد بن الحسن موجود است و معلوم مطلوب دلیل دیگر
بن الحسن امام بود منقضی متواتر پس معصوم نیز بود و نفس نکرد بر امامست دیگری با اتفاق
و نیز متنع بودی عدم لغزش عاده لکن منقول شده مطاعه پس باید که الان نیز موجود
باشد که اگر موجود نبودی واجب بود بر او نفس برد دیگری و ترک واجب از
معصوم متنع است پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس است
گوئیم محمد بن الحسن که امام معصوم بود دیگر گاه نفس برد دیگری نگذرد باشد و حسب
که موجود باشد لکن نفس برد دیگری نگذرد نتیجه دید که پس موجود باشد و معلوم
و چون ثابت شد بدلائل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غائب باشد که اگر
ظاهر بودی هر وقت بودی لکن هر وقت نیست پس غائب باشد پس بر گاه امام
معصوم موجود و غائب باشد بر اینست بیان سبب خبیث و بدلیل
و معلوم است علی الحاکم که سبب خبیث از جانب امام نیست باینکه معصوم
دو حسبیت بر او ظهور و قیام با امام امت و اقامت شریع و ترک واجب
از معصوم متنع پس سبب خبیث امام از طرف حیثیت باشد باینکه عدم نصرت
پس گاه که متحقق شود ظن نصرت از حیثیت ظهور بر امام واجب شود اگر
سؤال کنند که وجوب وجود امام در هر زمان باینکه نیست که اخفست
وجود امام و لطف و قبیح متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با خبیث امام لطف
چگونه متحقق تواند شد و چه فرقی باشد میان اینکه امام موجود نباشد و اینکه موجود
باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوئیم چنانکه اگر امام ظاهر باشد پس
اطاعت او و نکرانیه شک نیست نه قدحی در لطف بودن او در هر حال

و کذا لکن غائب بودن امام مرگه سبب عیبت امام خوف عاوی و عدم نصرت
 رعیت باشد غرضی بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت در نصرت
 منتهی عدم اطاعت است در انصورت و کذا این لعنف باین ظاهر شود که
 هرگاه امام موجود باشد و غائب برائتیه تقدیب خدا بر عیبت که سبب عیبت امام
 جانب ایشان است عطفی نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم اطاعت و
 کجافانیا امام اصلا موجود نباشد چه در این صورت لاحاله تقدیب قبح باشد سبب
 انکه تحت خدای بر بنده در این صورت تمام شود و انکه کتیمت بجا لفظ نیست چنان
 که نصرت ایشان مبتدول نیست بر تقدیر ظهور امام نیز و انما نسبت شیعیان که نصرت ایشان
 همیشه معدومیت است لطف سخته ایشان در عیبت امام نیز بسبب نیست مثل هرگز
 بر حرامان ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبیح بنا بر عقاید و وجود
 و امکان ظهور و ممکن از بر اقامت حدود و در لحظه و مانند آن اما طول عمر صاحب الزما
 هیچ شبهه نیست در امکانش و بر تقدیر یک متعین عادی باشد در این زمان از قول خارق عادی
 که ثابت شد جوایش و غیر انبیا و نیز با جمله هر چه بدلیل ثابت باشد استبعاد است عادی
 منافق آن تواند بود فصل ششم در بیان احوال ائمه جور و وجوب برت ایشان
 چون معلوم شد اعیان ائمه که موصوفه از جانب خدای و رسول و وجوب عصمت و مقتدر و
 اندکس بر دفع ایشان از مراتب و منازل که خدا بیغالی بحجت ایشان مقرر داشته نماید و
 سبحانی ایشان بجملیه بالغیه قرار گیرد کافر باشد و میر که اعانت او نیز کند کذا کافر باشد
 اجماع امامیه بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد و افع نبوت لاحاله
 کافر است پس دفع امامت کافر شد باینکه آن است که یحیی شریعت محمد است
 بنی در حدیث آمده اند که حق حجت با امر و حفظ و بقا و عقل فرق میان این
 صورت بخند و وجوب بر دو بعد از عقیده قطعی است باشد و موید این است حدیث
 من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق تفقد حق

آن و همچنین حدیث حرک یا علی حربی و مسلم سلمی و شک نیست که تیه بنیامیه
 کفر است که انکس حرب بنی کفر است پس هرگاه جای با نام کافر باشد مقتضای حدیث
 ذوالاجار و محارب نام و دفع او از منزلت امامت بطریق اولی کافر باشد و از آنچه
 کفایت نام است شد که امامت اصلی است از اصول دین مثل نبوت پس خلفای شش تن معتقد به برائت
 المؤمنین علیه السلام و خامس سنازع و سائر سنازعین همچنین جمیع خلفای بنی امیه و بنی عباس
 و جماعتی که احوال انصاریان بوده اند در امر خلافت همه مقطوع الکفرند بلا شبهه و وجوب برائت
 برائت ایشان و لعن بر ایشان چنانکه وجوب برائت بر لعن بر ایشان ابو جهم و عقبه و شبیه از
 مشرکان قریش که محارب با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم کردند و دفع او از مرتبه رسالت
 نمودند و بعضی از علمای مایه رضوان الله علیه متنبه گردیدند از خلفای بنی امیه معاویه بن زیاد
 عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک خلافت از اول رد و فک از ثانی و لا یخفی قریب من
 الصواب ان کان لفظه قاطعه فی قول المعصومین لعن بخی امین الله
 العن بنی امیه قاطعه بنافیه بحسب الظاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه خلافتند
 اگر احوال خود و بخدا باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الا اگر ارباب بشهر
 یا عوام باشد حال ایشان در امر تیره نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از تعصیه نیستند و معذور
 نخواهند بود و اما اگر قاصد باشند از در جرقه تعصیه معذور خواهند بود و اگر سوال کنند که اگر جماعت
 مذکور کافر می بودند بر آئینه جاری میبود بر ایشان احکام کفر من جمیع لوازم و المواقف
 و الصلوة علیه و اخذ الغنیمه و اتباع المذنب و معلوم است که حضرت امیر المؤمنین
 در وقت قدرت اجرایی هیچ یک از این احکام نکرده و اب کویم که احکام کفر مختلف باشند
 چه عذر حربی غیر حکم دینی باشد و قبول جزیه و تقیر بر دین خود و وعده آن با اتفاق و در جهات
 خارج از اقل و دخی و عذر همان نیز دخی لغیر پس تواند بود که این نوع از کفر که منوط بر شهادتین
 مانند شهادت غیر چهار سار کفر باشد و احکام مذکور و معتقدان نیز قاصد بکفر مجبور و متوسل
 با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نمیکردند قاصد بکفر و معذور و مراد از

معاد و اعتقاد کردن است بوجوب زنده کردن خدا تعالی جمیع مردگان تکلفین را در روزی که
معد و منت بر ذریع است و حاضر کردن همه را در وقت واحد بکثرت حساب احوال و حکم
کردن بدخول کانوان معاصیان بدوزخ که عبارت از داری است همنا بکثرت سنان
حقاب بدخول مومنان بهشت که عبارت از داری است آمده بجهت ایصال ثواب است
مقصود ازین باب در چند فصل است که در فصل اول در بیان وجوب معاد و صحت اعتقاد
بدانکه معاد در لغت بمعنی بازگشت است و در اینجا بازگشت روح است بدان ابدان
از او در ضروریات دین است و وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت است
در یافتن جزای عمل که در دوزخ یا بهشت باشد و عقل نیز دال بر است بوجوب معاد نیامد
و قیاس و عدل ثواب و عقید بر عقاب و واجب است و فاکر دات ابو عده و حید و القدر
ببازگشت روح بدین حکمت مقتضی وجوب معاد است فی الامور لاحتیاج فیها
مخبرات عجب بودی و صدور عجب از خدا تعالی متمنع پس امتناع صدور عجب از
ایصال ثواب و عقاب است ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس
قیاس استثنائی گوئیم اگر معاد واجب بودی و عدو و حید باطلی امر و منی عجب بودی
لیکن بطلان و عدو و حید و عجب بودن امر و منی مستغنی است بجهت پس معاد واجب
باشد اگر سوال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح بدین صحیح
نیو اند بود چه اگر جائز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محال است نیامد
بدن اول و مستنزع اعاده معدوم بعینه بالضروره و یا بمثل بدن این نیز متمنع
است و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و
بیجهت و جوازش مردود وجه است یکی بر مذاهب متحققین که قائلند تجرد روح و تقاضای
و ای بعد از موت است بدن پس گوئیم بدن بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب
صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت اعاده فاعض شود بر ماده بدن
و صورتی مثل صورت اول فاعض شود بر بدن معاد روحی که محذور است

در بیان موجب معاد و تحت اعاده

۱۰۹

باقی است بالمشخص و مشخص انسانی نیست که تشبیه نفس با طیفه که روح جبارت از او است و
در مشخص نفس با طیفه ماده بدن و خیل است با صورت مانی به با صورتی عین خودی که
مطلوع بعینه همان شخص کامل شیخ است یا آنکه بدن کامل شیخ بعینه بدن طفل است پس
برگاه روح مثلاً بعینه روح مطیع باشد که باقی است بالمشخص و ماده بدنش بعینه
ماده بدن وی لازم نیاید که مثلاً غیر مطیع باشد چه آنکه از هم نیست که کامل مثلاً
طفل باشد وجه دوم بر آنست که جماعتی که قائل نیستند تجرد روح بلکه روح حاکم و آن
بدن و فانی دانند بچوت بدن لیک که نیکو بدن از دست معاد و هم شریک متفرق
شود اجزای وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است
باجتماع اجزای بدن و در در قیاس است چون اجزای متفرق شده فسخ شود باز حیات
یابد و شخصی همان شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال شخص
ندانند و این بر دو جواب بنا بر تسلیم است منع اعاده معدوم است بعینه و در میان
مردم جماعتی هستند که قائل نیستند با متنازع مذکوره و کار بر ایشان لا محاله آسان باشد
مخرج بجا اب نباشد و باید دانست که آنچه گفته شد در وجوب معاد و لالت کند بر
وجوب معاد جسمانی بنا بر آنکه ثواب و عقاب موقوف بر ثواب و عقاب جسمانی است
و ایصال ثواب و عقاب جسمانی لا محاله موقوف است باعاده بدن بسبب آنکه روح
بیواسطه بدن قبول لذت و الحاح جسمانی تواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت
و الحاح جسمانی منافی ثبوت لذت و الحاح روحانی نیست چنانکه مذکور محققه و قابلیه
تجدد نفس با طیفه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر
تجدد نفس با طیفه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و الحاح از وی بحال است و
از حاح و عمل و مال و دنی از حاح کالات و الحاح جسمانی بنا بر وجوب اقباسی و عینیه
که موجب ایصال ثواب و عقاب بنحایه است و چون محضت است و حاح و
محضت است و محضت و نفس است و این بر ما نهی است و در ذکر آن

وینکه این اثبات مجرد و نفس نافعه و بیان تفصیل لذت و آلام روحانی اعراض نماید
شد تا خلافت شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق الطایع بر امثال این مسائل باشد رجوع بکوه
سرا کند **فصل ششم در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و سایر امور**
امور اخروی بدانکه بعد عبارت است از اخبار و حصول نفع و عید و عبادت
از اخبار و حصول ضرر است بوجهی که مستحق باشد و مقدار تعظیم و اجتناب از آن
کویند و اگر مستحق باشد و غیر مقدار تعظیم عوض کویند و اگر غیر مستحق باشد تعظیم کویند
و ضرر اگر مستحق باشد و مقدار آن بمانند و استخفاف بود و آنرا عقاب گویند پس ثواب
نفعی است مستحق تعظیم و عقاب ضرری است مستحق تعظیم و استخفاف و عید
ثواب عقلی است چه ثواب و برابر فعل مکتف و ترک آن منتهی است که شتاب از اجتناب
بر شقت و الزام امور شاقه بدون مانع عظیم قبیح است و عقاب و عید عظیم اعظم از ثواب
تعظیم تواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود که در برابر شقت ضعیف
نباشد پس الزام آن شقت قبیح باشد لا محاله و اما وجوب عقاب بقایم این است
عقلی نیست چه برای انزجار از قبیح و احوال و اجابت و تمایق عقاب و احوال
کافی است بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجید علیه و واجبیت خلوص ثواب از
شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه نفع تا خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خلوص نباشد
آنچه از خلوص خلوص باشد نخواهد بود و در برابر شقت تکلیف تواند واقع شد و اما
خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار داخل باشد لا محاله و واجبیت دوام ثواب
عقلی چه احتمال انقطاع از ثواب نیست که واجبیت خلوص ثواب از آن نادوام
عقاب حق نیست که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم
خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آن است بلکه سمعی است و محتلف فی وجه و اما
است برای آثار و انفعالات و شقایق ایلایان تا و اما شری برای آثار و انفعالات
القرآن علیه و لا اله الا الله و لا یعجل القادری و اما انقطاع عید از غایت بر شتاب

در بیان ایمان و کفر و فسق و نفاق

۱۱۱

ثواب ایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب اجتماعی است پس تقدیر ثواب
بر عقاب و عقیق نیز تواند بود با عقاب پس لابد است تقدیر عقاب و انقطاعش از برای
ایصال ثواب و انا حقیقت جنت و نار که یکی داری است مآدیه برای ایصال ثواب و
دیگری برای ایصال عقاب یا ضروریات دین است و تحقیق فی الحکمه مجموع عقید و وجود
نوار آن مختلف فیه است حق وجود است الان دلالات الظواهر علیهم السلام
المعارض الذی یصلح للکمال و اما عقاب اجتماعی است و قوعش فی الجمله و خلافیه بعضی کرده اند
بعد از تحقق اجماع صادر شده و اندر جرأتها رسا قطره است اما و قوعش عقیب و فی جملة فی
و بعضی بر آنند که قریب قیام تمامه واقع خواهد شد و هر چه در باب شناع عقاب قریب گویند
مجرد تجمیع است و بیکی نیست حاوی تصویر نیست و اما سوال احزاب اجماعی نشر عقاب
در روز قیامت و هم چنین صراط و میزان و اشهاد و جوارح جمیع این امور اجتماعی است
و قرآن حدیث شایسته بر آن پس و حسب اعتقاد کجیم اینها فصل است در بیان
ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق
و اذعان است کما قال الله تعالی حکایت عن اخوة یوسف و یوسف است یعنی تصدیق
نیکمن و یاد و نیکداری سخنی را که اکفیرم قال یؤمنون یا بحیث الطاغوت یعنی تصدیق نیکد
و باور میدارند سخن کافران و سحران و مبطلان را و نیز عرب گوید در محاوره راست خود
فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند آن این بسیار است و اما بحسب شرح
خلافت علماء را اشراره بر آنند که تصدیق قلب است و پیغمبر را اصلی از عبادیه و الهیه و علم
فج جمیع ما جاء به من عند الله ضروره و بلکه اجتناباً و قریب باری و تاشیح اهل
ابو جعفر طوسی است ره فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلوب و اعتقاداً بالاعمال و بحسب
لکن او کل مکن عارفاً بالله و بنبیته و بجمیع ما اوجبه الله علیه فانه فهو مؤمن
و بعضی بر آنند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی بر آنند که ایمان مجموع تصدیق
و اعتقاد است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است قدس سره و بعضی

اصحاب ما بر آنند که مجموع تصدیق قلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح است و اول
کند بر این بسیاری از احادیث مخصوص این سلام الله علیهم اجمعین و مختصر آن بر آنست که ایمان
عبارت است از طاعت است یا قرائت آنها یا بپوشیدن بعضی و یا از بعضی یا بوفاداری
الآخرین و شیخ طوسی استدلالت کرده بر غلط خود با اینکه ایمان در لغت نیست بلکه
تصدیق قلبی اصل عدم نقل است و دلیل نیست بر نقل در اصل شرع هر چه دلالت
بر لغت است حاصل برین معنی لغوی غایتش در لغت بر تصدیق ایمان است در شرع ایمان
نیست که تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی فهمیده نشود مگر بقول این است
و بقول لسان و ایمان چه است که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده شود چنانکه در آخر کتاب
و در فرائض و سبک است و این نیز موسر میگویند است دل کرده محقق طوسی بر اعتبار اقرار بلسان
در مجموع ایمان بقوله تعالی ^{لله} اجمعین ایمان و استقامت علیها یعنی ایمان کرده و کافران را که نفس
سفید نیست پس اگر تصدیق قلبی که بتفان نفس عبارت است از اینست کافی بودی ایمان بخود و ایمان
مگر در معنی این است که سید همان نفس گناه است از آنچه مکرر است و عقول که اگر ایمان
نظر کنند بر آنست که این نیز سفید نیست نه آنکه فعلی تعیین داشته اند و تصدیق و اقراران
و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است که خایر شود یا باور بلسان یا بغیر این چنانکه در آخر کتاب
نه تصدیق قلبی که بر تقدیر و وقوع ظاهر خلاف است یا بتدخیر آنکه در کفار و منافقین حتی نسبت
که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه محقق طوسی است که اعتبار لسان و غیر این
جوارح نیز ضروری نیست پس بطور تصدیق قلبی و تحت اطلاق لفظ و غیر اینها چه ایمان
عدم تحت اطلاق و من هر کسی که بگوید یا باور بلسان یا بغیر اینها نشود و منافق تصدیق
قلبی یا بکفر و نیک تو انکه و آنچه وارد شده از احادیث مخصوص این که ایمان مشهور است
جوارح بدون سزاواردهی که دال است بر اعتبار عمل جوارح و ایمان و چون حقیقت
ایمان معلوم شد حقیقت کفر متقابل آن باشد اعمی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیز که در آن
تصدیق ایمان ایمان است و تصدیق قلبی یا سبک از تصدیق و نگذیر تصدیق

پس اگر کسی قبلی اقل یا قصد کند منافق باشد و اگر بعد از قصد بقر و کند سبب اظهار تصدیق
کند سلمان باشد نه مؤمن بقول تعالی قال انما قلنا بالاعتقاد انما قلنا و انما قلنا انما قلنا
پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق ایمان باشد
چون اسلام اقوال و ایمان باشد باقی هم کذب قلبی اعم از اینکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و لغوی
انصر باشد از کفر که اگر چه منافق کذب قلبی باشد باظهار تصدیق و منافق بیرون است
از چیزی و واضح شدن در چیزی دیگر بحسب شرح فقال الحق الطوسی قدس سره الله مراد
خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان قال الشيخ الطوسی رحمه الله علیه و عندهما
عن کل معصیه سواء کانت صغیره او کبیره لان معاصی الله تعالی کما انما
و انما تبها صغائر الاضلال و الاکبر منها و هو کبیره بالاضلال الی ما هو اعظم منها
و نه پیشتر اقرار است بقیق چه تخمینی فسق بودن من جنس معصیت است بلکه تحقیق است
که معاصی کافیه فسق است و نهایتی کافیه افساد خوانده و طاقی حال بد و الکافرون
هم الفاسقون فکل جهار هر در بطلان اجاب و جواز غنوو وقوع شفاعت
بدانکه با عتی انصر له قائمند تجاوز میان طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت بد است
کنند معصیت سابقه و معصیت تا قبل کنند طاعت سابقه را پس اگر بر روی معاصی بیاید
نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر کسی زانده باشد بر دیگر سی نقد زیاده بی باقی ماند و معصیت
اما نیه و سایر تحقیق قائمند بطلان تجاوز چیز مل شیئی باید که ضد یا منافق او باشد و
منافقانی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل واحد
و احد تواند بود که با عتباری طاعت باشد و با عتبار دیگر معصیت چه بدی آنکه هر که ایم
فعلی دیگر باشند و هم چنین منافقانی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه
بدی است جواز بودن شخص واحد هم اتقی ثواب و هم اتقی عقاب چنانکه تواند بود
هم اتقی مدح و هم اتقی مذم و دیگر آنکه مستلزم طاعت است افعال چه در صوبه بی که معصیت
سایر بی طاعت باشد باز نه راه از راه که با عتباری بر طاعت و با عتباری بر معصیت

و حال آنکه مستحق ثواب بود و بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و بقوله تعالی فمن یعمل
مثقال ذره خیر یأبره و یصل مثقال ذره ^{ثواب} و الله اعلم بما یخفی و مخالف بقوله تعالی ان الحسنات
یزهبن السيئات باطل است چه مراد اینست که اکثر حسنات موجب آن شود
که دیگر سیئات بخندند انکی سیئات که روز ازل شود و همچنین تهدا لا تشقوا تعالی و لا یبطلوا
صدقاتکم با مبنی الاذنی قوله تعالی لا ترضوا اصواتکم فوق صوتی و لا تنظروا الی
بأقوالکم که بعضی از بعضی ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لن اشرك بحسب عملکم
چه مراد آنست که اعمال خود را بوجهی واقع گردانید که مستحق ثواب نشوید و بحال شما با آن باطل
شود چه صدقه بر وجهی و اذنی باطل است حضور مجلس توبت و مشرف خدمت حضرت
راست که بهترین اعمال تواند بود و هرگاه و با رفیع اصوات بهر احوال باشد که بر اندیز موجب
ثواب گردد است بخیف نیست الا محال از درجه اعتبار ساقط و زایل باشد و دیگر غلبه بهتر از آن
ست و نزد دیگرگاه و بر وجهی اشتراک واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی ترین شهر ایشان
آن است که چون و عصبست خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق بر دو باقی باشد غالی
از آن است که استحقاق با جمیع باشد یا مستغایب پس اگر جمیع باشد از وجه عدم خلوص ظاهر
است اگر مستغایب باشد معجل فالص باشد از شوب منتظر لا محاله و جواب آن آنست که
سبب حاجت گاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب جای شوب منتظر نگذارد و احتمال
انقطاع و تعقب ثواب بجا طرز رسد که باینند آن استراحت حاصل شود و چون بتمام
شد بطنان تحایر پس استحقاق عقاب هیچ زایل نتواند شد بدون توبه که تفضل عفو الهی
در استعانت و عفو است نیست در جواز عفو از صفای بر طلاق و از کفر بر بعد از توبه و لیکن در
عفو از عفو از کفر بدون توبه خلافت است و حق جزا آن است عقوبت و عذاب اما احتیاج
بر توبه و همان است چه شک نیست که استحقاق حقوق مستحق در حکم ابطال دفع
و عفو است همان است پس سقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین است اما چه بسا
باشد استحقاق حق تعالی اعطای ایه شفعی باشد و شک نیست در جواز

و اعیال منافع بغیر پس شک نیست نباشد در حق اسقاط مغفرت استحقاق از غیر و چون غفوه من
لا یغفره ما یغفره و اما سمعنا خلقه له تعالی ان الله لا یغفر ان فیشرک به و ینفیر ما دون
ذلك لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه که یمد یغفرنا یا کبار بعد از تو صحت
نمیست اما یغفرنا یا کبار سیاق از آن و تا کبار بعد از تو به بار عدم فرق میان شرک
و سایر کبار و عدم تخصیص بعضی دون بعضی فلا یغفر التعلیق علی شفاء و لقوله تعالی
و قل لیسألن الله فی سرفه العلی انفسهم لا یغفر لهم الا من رحم الله ان الله یغفر من
الدنوب جمیعاً و تخصیصش توبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل از تکلیف
خلاف ظاهر بودن دلیل جائز نیست پس شرک و کفر بر وزن رفت با جماع و باقی ماند سائر ذنوب
سقطا در حکم مغفرت و غیر ذلک من التخصیص و هم چنین وقوع شفاعت جماعی است و
تفاوتی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت معنی طلب زیادتی ثواب است برای شفاعت
ثواب کلپه و نه سبب القبول و یا معنی طلب بها طاعت ثواب از برای شفاعت ثواب کلپه
غیر هم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت حقیقه یدود در طلب از دیاد ثواب لازم
نماید که هرگاه که ما دعا کنیم بجهت از دیاد درجات خیرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم
گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت بان
معنی نتواند بود بلکه معنی دوم باشد که حقیقت در آن لقوله صلی الله علیه و آله اذ خیرت
شفاعتی من اهل البکاء و معنی این خبر است که جمیع است آنرا تلقی بقبول نموده اند و در
حکم متواتر است ظاهر است که اگر شفاعت معنی طلب از دیاد منافع یدود و تخصیص
بآهل کما روید نیست بسبب آنکه چون اجابا طاعت است نتوان گفت که ثواب طلب
کما ترزألمست یا کمتر و احتیاجشان باز دیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب کبیره طاعت
از مؤمن خالی از گناه پیشتر باشد و ثوابش بسیاران تر پس تخصیص اهل کبار نتواند بود مگر
ببار و احتیاجشان با اسقاط عتاب و مقرر است که بقوله تعالی ما الاطامین من
احیم و لا شفیع یطاع و اگر شفاعت معنی طلب بها طاعت بود پس

در وجوب توبه و امر معروف و نهی از منکر

۱۱۹

غیر ظالمین را که مراد عاصیانند بودی پیغمبر عاصی را عقاب نیست که قبح را طلب نماید
 باشد پس شفاعت مخصوص اظالمین بودی و نفی شفیع از ایشان و جبرند اشتی میسر با کسی
 هم استدلال نه بر مبطله توان کرد و وجه معارضه با حدیث مذکور و وجوبش آن است که
 منقول که در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیعی که بر وجوب طاعت قبول شفاعت نماید که دو مقام
 ندارد باشد و است شفیع مطاع عجب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول گردد و شود
 ایضا تمسک علی التوحید بقوله تعالی و لا اله الا الله و لا اله الا الله و لا اله الا الله و لا اله الا الله
 ماصر کسی است که دفع حضرت از غیر از روی قوت غلبه کند بجلالت شفیع که دفع حضرت است
 از روی خضوع پس نفی ماصر نفی شفیع نباشد و ایضا تمسک بقوله تعالی و لا اله الا الله
 لیکن از نفی ماصر مضمنی کسی است که افعالش پسندیده بود و فاسق آنها را پسندیده نیست
 پس شفاعت مخصوص مفسر فاسق باشد و آن تواند بود مگر معنی طلب از دیاد و اب و جبر
 است که لابد است درین از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال آنکه شاکست
 از تقدیر آن شفیع فیه چنان که ماسکینم بگوید این اولی است تا فیه باشد با قول خدایتعالی
 من فی الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا یقضی شفاعتهم بشیئا الا من بعد
 الا باذن الله لیکن پیش بر تقدیر معنی چنین است که شفاعت ممکن مگر کسی را که خدا
 پسندد و خواهد که شفاعت کند درباره او و فعل اینچه در وجوب توبه و امر معروف و نهی
 از منکر بدانکه توبه چهار رشت از مذارت بر فعل معصیت لازم این مذارت است
 مخرج بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه و معصیت عقلا بنا بر آنکه مذارت بر
 فعل قبح و معصیت عقلا پس توبه بر نظر طاعت باشد و سبب شقاق و اب و لیکن کل
 طاعت که از اب و اسباب که در شرح نیز بود و توبه بر آنکه و شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله
 جمیعاً و قوله تعالی توبوا الی الله توبه فیهما الی غیر ذلک اجماع است بر توبه طاعت
 توبه و نهی در این نیست لیکن خلاف است که وجوب توبه طاعت است توبه بمعنی است که
 دلالت بر آن کرده و ما عقل بعضی بر آنکه که عقاب است تا بر آنکه توبه است

در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر

۱۱۷۰

در اتخاذ امر و اخذ قبیح و شیخ طوسی بر آن است که معنی است و منع کرده قبیح مؤخذه را با اتخاذ امر و قبیح است چه با اتخاذ ترک مؤخذه خیر است نه آنکه فعل مؤخذه قبیح است چه بر گاه مؤخذه سختی باشد مجزوا قضا رفع اشتقاق کند بلکه بیان تحقیق باقی است بالضروره باقی اشتقاق مؤخذه قبیح تواند بود بالضروره و اگر کسی سنجید که از آنچه کفایت قیاس بر آن حقوق مستحقه باید کرد تا رفع ابتلاء شود اگر که نیک صاحب حق هر گاه محتاج باشد به قبیح خود طلبی از او باشد از قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیح نیست چه آنکه کسی که این فرست قبیح باشد که سبب حسن مؤخذه منحصرا باشد در احتیاج و لازم نیست چه شاید که صاحب قبیح باشد در مؤخذه و یا منفیه باشد ترک مؤخذه و جمیع افعال الهی ازین باب است است پس لازم نیست از این که حاجت از او معلوب باشد و طلب حق از او قبیح باشد و غیر خلاف است در این که توبه سقوط عقاب با جمیع معاصی است یا توبه از بعضی معصیات سقوط عقاب آن معصیت است امیر خلافت فرغ خلاف اول است چه هر که قابل است بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت بر معصیتی یا توبه از آن معصیت و هر که قائل است که اسقاط توبه بر عقاب را معنی است عقلی و دلیل بر آن نیست از معصیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل شود بوجوب توبه از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن عقده است آن است که هر گاه توبه از قبیح نکونه قبیح باشد که هر آینه مستند بر عدم عود است مثل آن قبیح نیست که توبه از قبیح نه تنها در خصوصیات و جود قبیح و لا محاله این چنین توبه توبه از جمیع قبیح باشد سقوط عقاب است که کسی را درین خلاف نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر جمیع وجوه قبیح و نظیر مستحق عقوبت من العقاب بر عقاب آن معصیت را خلافت نیست نه اجماع پس چون باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد سختی بعضی نیز که قائل الشرح کرده و باید دانست که بر تقدیر عقیدت اسقاط توبه بر عقاب را ظاهر سختی بعضی است چه هر گاه باخذ از وجوب شود قبول توبه در هر اتخاذ امری واجب خواهد بود

که انیکه گویند که مطلق اقتدار کافی نیست بلکه اقتدار لابد است از بندل مجبور و آنوقت
 متحقق شود که عارضه شود بر عدم عود بمطلق قبیح و بمعنی لامحالہ و قبول اقتدار داخل یا
 و اما وجوب امر معروف و نهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی و حق وجوب
 له لایله النصوص من القرآن الحدیث علیہ و نیز وجوب فی الجمله جمع علیہ است است
 محقق بلوی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی یا بنظر این که اگر واجب عقلی بود
 بر همه سینه بر خدا تعالی واجب بودی لان کل واجب عقلی بحکمته علی کل من
 حصل فی حقّه و جبر الوجوب و اگر بر خدا تعالی واجب بودی پس اگر عمل بان کردی
 بر آئینه هر دو فی واقع شدی و هیچ منعی اجل نیامدی و واقع خلاف نیست و اگر
 عمل بان نکردی لازم آمدی که خدا تعالی اخلال بواجب کند و این منتهی
 اخلال و لذا کلام فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکر و خلاف است که وجوب آن مخصوص
 است بایام و یا بر غیر ایاام نیز وجوب است و حق وجوب آن است بر هر که عالم
 باشد بحسن معروف و قبح منکر و تجویز تا شری و انتقامی خفد و کند هذا آخر
 ما اردنا ابراده فی هذه الرسالة والحکم الله اولاً
 و آخراً وظاهراً و باطناً

CALL No. {

۲۶۷۵۴۶

ACC. No. ۷۳۲۰

AUTHOR

عبدالرزاق

TITLE

سرمایہ ایمان

Class No. ۲۶۷۵۴۶

Acc. No. ۷۳۲۰

Book No. ۱۲۴

Author

عبدالرزاق

Title

سرمایہ ایمان

-T THE TIME

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date



MAULANA AZAD LIBRARY

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

